ROMOLO MURRI

RELIGIONE, CHIESA, STATO.

Della RELIGIONE, della CHIESA e dello STATO,

considerazioni di ROMOLO MURRI, Deputato al Parlamento, con speciale riguardo alle relazioni fra la Chiesa e lo Stato nella vita e nelle leggi italiane.

MILANO
FRATELLI TREVES, EDITORI
1910.

AL LETTORE.

Che il momento sia venuto, o stia per venire, in Italia, di riprendere in esame la questione della nostra politica ecclesiastica pochi oggi negherebbero: tanto sicuri ed evidenti ne sono i segni.

Si osservi, infatti: L'istituto ecclesiastico che solo ha importanza politica in Italia — e l'ha grandissima ancora, — la Chiesa cattolica romana, soffre di una vivace crisi interiore, il modernismo, la quale si riflette nell'atteggiamento di esso in tutte le attività di pensiero e di azione; il materialismo, che fu per più decennii la filosofia della vita di moltissimi italiani, tranquillamente posseduta e spontaneamente praticata, ha rivelato la sua superficialità ed insufficienza radicale a risolvere i problemi morali, e il dubbio entrato in molte coscienze le lascia irrequiete ed insoddisfatte: correnti idealistiche e spiritualistiche rinascono nel mondo

del pensiero e della cultura e risollevano il problema della religiosità e delle religioni e del loro ufficio e valore nella storia dello spirito; la democrazia vede attenuarsi e stancarsi e dileguare le energie spirituali che le avevano dato vigore ed è potentemente richiamata a dedicare la sua attenzione ai problemi dello spirito e della educazione morale; il clero e i cattolici organizzati sono entrati ufficialmente ed apertamente nella vita politica del paese, moltiplicano la loro attività, costringono molti a decidersi ed a stare o contro di essi o con essi; e fra quelli che preferiscono stare con essi ve ne sono molti mossi da motivi puramente economici e politici; il che dà luogo a confusioni ed infingimenti ed ipocrisie che pesano sulle coscienze e creano un profondo disagio spirituale. La questione della scuola primaria occupa tutti gli animi e ad essa è intimamente connessa l'altra delle fonti e dei sussidi d'una efficace educazione etica, per la quale la scuola divenga veramente la formatrice spirituale delle nuove generazioni.

Non fa meraviglia, quindi, che per tante vie e diremmo quasi prepotentemente la questione del clericalismo od anticlericalismo complichi ed aggravi le crisi politiche, irrompa nei dibattiti, provochi nuovi studii e nuovi orientamenti, dia luogo alla ricerca, che si sta facendo da molte parti, di una

logica e adatta soluzione del problema ecclesiastico.

E non fa meraviglia, anche, che moltissimi si affatichino in tutti i modi, nella Camera e nei partiti e nei consigli amministrativi, ad alzar barriere e scavare fosse contro l'avanzare inesorabile della questione; poichè essa è di quelle che, una volta affrontate, dividono gli animi profondamente e prevalgono su molti interessi particolari e rompono e sciolgono vecchi aggruppamenti, provocandone altri più spiritualmente omogenei.

Scarse e povere sono le ragioni che adducono i sostenitori dell'aclericalismo. Essi dicono: La questione ecclesiastica getterebbe il paese in agitazioni infeconde. Certo essa creerebbe delle larghe agitazioni; ma non si è mai detto che dalla vita pubblica debbano essere escluse le agitazioni. Cioè, si è detto per molto tempo, fu anzi canone fondamentale di governo, quando la politica era fatta dalla Chiesa o dall'impero o dalle dinastie o da classi e corpi privilegiati, e a tutti gli altri si predicava la docilità, mettendo Dio dietro e sopra la figura del padrone; oggi, se il popolo c'è per qualche cosa nella politica, i criterii direttivi di questa debbono emergere appunto dalle agitazioni e dalle discussioni attraverso alle quali si forma l'opinione pubblica prevalente. Che questa agitazione sarebbe

infeconda rimane da provare. Non solo; ma a qualunque studioso di cose dello spirito l'affermazione apparisce senz'altro incredibile. Poichè, fra tutti i problemi dei quali l'uomo si interessa e nello scioglimento dei quali si esercita lo sforzo della vita, quelli che riguardano l'uomo stesso, le ragioni ed i fini della sua vita, le origini e i processi delle attività volitive e delle energie creatrici dello spirito, i rapporti fra uomini come coscienze e soggetti autonomi di vita, sono senza dubbio i più importanti ed assillanti.

La questione è solo di sapere se di politica ecclesiastica o, direi quasi, con frase più larga, della politica dello spirito *noi siamo tratti ad occuparci da una reale necessità che è nella nostra vita interiore ed esterna di individui e di popoli, o se invece artificialmente alcuni cercano, per scopi particolaristici, di suscitare ed imporre un tale argomento e interesse; e di questo abbiamo già detto.*

Si aggiunge: Il problema, che voi pretendete risuscitare, è risolto. Non sanciscono, infatti, le nostre leggi, la più ampia e sicura libertà, per tutti, di avere la fede e di esercitare il culto che vogliono?

Questo è, appunto, che si domanda se sia vero. Certo una forma determinata di intolleranza religiosa è definitivamente sparita dalle leggi e dai co-

stumi, e una corrispondente forma di libertà è definitivamente acquisita. Dalla culla al sepolcro il cittadino odierno ordina come vuole la sua vita dal punto di vista religioso e del culto, senza che lo Stato se ne inquieti menomamente. Ma, dall'altra parte: non c'è in Italia una religione ufficialmente riconosciuta? Non è lo Stato l'amministratore di una Chiesa e non si immischia, per molte vie, nelle faccende di questa? Non sono enti morali e giuridici, sanciti e protetti dallo Stato nel loro speciale carattere di istituti religiosi, molti corpi d'indole puramente ecclesiastica e di culto? Non gode, un corpo gerarchico, di una enorme quantità di ricchezze appartenenti in solido alla comunità de' credenti? Non esercita la Chiesa, come Chiesa, direttamente una azione politica, economica ed elettorale? E quindi in quanto questa Chiesa è o si va trasformando in partito politico, non abbiamo noi l'assurdo di un partito politico privilegiato? E non esiste, sia per molti cattolici i quali trovano invecchiato e vizioso l'antico regime interno della comunità dei cattolici, sia per molti non cattolici, il problema della associazione a scopo di culto, come parte del più vasto problema del diritto di associazione, così imperfettamente risolto presso di noi, pel pregiudizio rivoluzionario? Da queste sole domande apparisce che il problema della libertà religiosa e

dei rapporti fra la società religiosa e lo Stato è lungi dall'essere intieramente risolto.

Si dice ancora: L'Italia è paese equilibrato e sereno; non si interessa molto di cose religiose; non vuole in alcun modo persecuzioni e soprafſazioni. Che l'Italia sia paese equilibrato e sereno vorremmo, ora, ammettere volontieri; vorrà dire che il problema di una nuova politica ecclesiastica sarà risolto in modo equilibrato e sereno, anche esso. Che non si occupi molto di questioni religiose può essere anche vero. Almeno è stato vero per molto tempo, da quando la reazione cattolica soffocò ogni iniziativa dello spirito religioso. Ma questo disinteresse può essere anche segno e causa di decadenza; e l'interesse risorgente, segno e causa di una rinascita spirituale che importa secondare ed incoraggiare.

Non si vogliono persecuzioni. Giustissimo. Ma abbiamo appunto detto che si tratta non di perseguitare alcuno, ma di giungere alla piena libertà religiosa, alla quale deve corrispondere una piena e sincera laicità dello Stato. Che la nuova soluzione sopprima dei privilegi turbi degli interessi minacci delle clientele e che quindi tutti i colpiti gridino alla persecuzione è naturale; ma per aver diritto di invocare la libertà è necessario collocarsi su di un terreno di libertà ed accettare la parità di condizioni di lotta fra liberi, innanzi alla legge: parlar di li-

bertà per difendere la continuazione di un privilegio e di un diritto speciale, voluti e difesi l'uno e l'altro appunto come barriere contro il crescere delle libertà e della autonomia umana, è una menzogna ed una irrisione.

Ma parecchi i quali sanno che chi ha scritto questo volume è uno dei così detti modernisti ed ha avuto particolari difficoltà con la gerarchia e col papa, diranno, come hanno altre volte detto: ma voi cercate di immischiare lo Stato in una vostra querela intestina fra cattolici; non lo volete sinceramente neutrale, ma chiedete il suo appoggio per voi, contro quegli altri.

Può essere opportuno dir questo, perchè non manca di qualche indice esterno di verisimiglianza; e può quindi giovare a suscitar diffidenze contro di noi. Ma non è giusto. E talora per dir questo si è dovuto travisare espressamente il nostro pensiero.

Il modernismo è molte e varie cose; esso involge questioni numerose e complesse di filosofia della fede, di psicologia, di critica storica e filologica. Lo Stato non c'entra, ed un suo intervento in proposito non è neanche imaginabile. Ma c'è un punto della questione, c'è una fra le molte rivendicazioni modernistiche nella quale lo Stato entra, appunto perchè si tratta di esso e di rapporti con esso. Noi vogliamo democratizzare la Chiesa. *La Chiesa cat-*

tolica romana è ancora, per molta parte, un istituto giuridico e politico recante l' impronta manifesta dei tempi in cui crebbe e si sviluppò in forma di organizzazione politica, penetrante e limitante in mille modi il campo proprio dell'attività dello Stato.] *Fra una Chiesa di Stato, cioè ufficialmente riconosciuta e protetta, avente un diritto proprio incorporato in quello dei codici civili, avente un patrimonio amministrato in varie forme dai poteri pubblici, e lo Stato medesimo, la differenza non è che empirica: idealmente, in tutti questi rapporti, Chiesa e Stato coincidono. E in quanto la società ecclesiastica ha bisogno di raccogliersi ed organizzarsi in istituti giuridici, per possedere ed agire civilmente e svolgere in pace le sue attività esteriori, la costituzione di questo* diritto della Chiesa *è creazione di diritto, e quindi atto di sovranità civile, o era dello Stato, per definizione. L' importante è vedere se lo Stato offre solo alle società religiose le maniere e gli istituti formali della loro attività esteriore, o se interviene con un giudizio di merito, riconoscendo una Chiesa in quanto tale, attribuendole privilegi ed imponendole oneri speciali. Dire, ad esempio, che lo Stato non deve interessarsi del riordinamento della proprietà ecclesiastica, quando, a tacere del resto, esso ha creato o sancito, con sue leggi, l'ordinamento attuale e, sentendo il carattere*

provvisorio e parziale di quell'opera sua, ha preso impegno di provvedere, è dir cosa assurda.

Ma è poi falso che questa democratizzazione della Chiesa, dal punto di vista della costituzione di essa nel campo dei rapporti giuridici, non interessi coloro i quali ci muovono queste difficoltà: li interessa, ma in senso precisamente opposto: essi non vogliono *in realtà una tale democratizzazione, perchè il loro interesse politico li spinge a volere ed a difendere la Chiesa così come essa è, istituto esteriore, vuoto assai spesso di ogni intima e vivace religiosità, avente in sua mano numerose anime timide e docili, atte a rendere determinati servigi politici. La psicologia della Camera dei deputati, per tacere d'altro, è oggi data specialmente da questo: che ci sono circa duecento deputati i quali non vogliono esser costretti a scegliere fra i loro elettori clericali ed anticlericali per non scindere l'eterogeneo aggregato che è il loro corpo elettorale; se si trovassero dinanzi ad iniziative e progetti di legge riguardanti questioni che clericali e anticlericali hanno interesse a vedere risolte in modo opposto, o semplicemente dinanzi a un governo che irritasse i clericali, e dovessero scegliere, il fragile equilibrio di interessi privati e particolaristici che li sorregge sarebbe rotto.*

E, d'altra parte, anche se tali questioni non in-

teressassero la borghesia moderata e clericaleggiante, esse interessano in sommo grado la democrazia. E questo è il punto capitale. Perchè la democrazia si trovi oggi ineluttabilmente innanzi alle questioni di politica ecclesiastica, perchè essa debba compire l'opera, lasciata a metà dalla borghesia italiana, della piena laicizzazione della nostra vita pubblica, perchè debba liberare la coscienza e lo spirito nazionale dall'oppressione di questa menzogna religiosa che contrista tante anime, perturba tante attività, trattiene e comprime tanta iniziativa, io spero di aver mostrato in questo volume, del quale questa dimostrazione è lo scopo principalissimo.

Il fatto si è che le menti sono ingombrate, a questo proposito, da innumerevoli pregiudizi, che pochi hanno visto o intravisto la realtà nuova la quale ha tolto valore e significato alle vecchie posizioni ed abitudini, alle frasi fatte, alle opinioni correnti, e le ha, superandole, vuotate di ogni contenuto vivo; e che, per trovar la via giusta, è necessario rifarsi da capo, riconsiderare i concetti fondamentali, ricordare il cammino che ci ha condotto alla presente condizione, lumeggiare le difficoltà vere del problema e le esigenze essenziali. Per questo io mi sono creduto in dovere di dedicare una prima parte di questo volume all'analisi dei concetti di Chiesa, società, diritto, democrazia, ecc., ed una seconda

parte alla storia della questione, per venir poi ad indicare, in tratti sommarii, quella che dovrebbe essere la nuova politica ecclesiastica della democrazia italiana.

Ho cercato tuttavia di essere estremamente breve, nella storia e nell'analisi filosofica; ed, in quest'ultima, mi sono limitato a trarre delle conclusioni semplici e logiche da alcune concezioni dello spirito e delle sue attività che sono oramai patrimonio comune delle dottrine filosofiche degne di questo nome; senza polemizzare, senza entrare in analisi troppo minute, senza pretendere che il lettore sapesse che cosa, delle idee che espongo, sia propriamente mio, che cosa di dottrine e scuole filosofiche note; tanto meglio se il mio è pochissimo e se intorno alle più delle cose che dico si può presumere che sia oramai quasi unanime il consenso delle varie correnti filosofiche le quali, ripeto, meritino veramente questo nome.

Anche la parte pratica è estremamente sommaria, ma è tale che, quando le proposte che vi sono formulate ottenessero il consenso della democrazia, o, meglio, di tutti gli spiriti amanti della libertà e della sincerità, tutto il resto, da fare, diverrebbe molto facile.

Un'ultima osservazione. Chi leggerà attentamente queste pagine si persuaderà che una nuova politica

ecclesiastica laica non implica in alcun modo offesa alla religiosità od alle religioni; che, anzi, essa è innanzi tutto richiesta dai progressi dello stesso spirito religioso, che si trovò per troppo tempo impastoiato e sacrificato nella rete di possenti interessi politici ed aspira a liberarsene, per ricuperare, nel campo sereno della vita interiore delle coscienze, tutta la sua efficacia educatrice.

L'Autore.

Capitolo Primo.

Che cosa è, veramente, la religione.

1. *Nozioni false. - L'empirica.*

Molte definizioni sono state date della religione da filosofi e teologi. Le più sono viziate da due errori fondamentali di metodo, che indicheremo sommariamente.

Il primo è di quelli i quali si arrestano, per partito preso, o per deformazione mentale causata da unilateralità ed eccessiva specializzazione metodica, all'aspetto esterno e storico dei fatti religiosi. Essi considerano nell'uomo e nella sua storia in genere, e nelle religioni in particolare, solo la superficie esteriore, che è quasi il piano fenomenico, molteplicità e dispersione indefinita di individuazioni fuggevoli, ciascuna delle quali è come un punto di intersezione di innumerevoli rap-

porti e combinazioni, agitate e affannate da una costante trasmutazione. Incapaci di trovare, in queste innumeri forme concrete e definite, una unità sostanziale, la quale può essere data solo dall'identità delle forme logiche, espressione dell'identità dell'atto profondo che nelle forme concrete diviene, essi procedono nella congerie infinita, per ordinare e classificare, con nozioni approssimative e generalizzazioni più o meno arbitrarie, con *pseudo-concetti*, desunti dai caratteri esterni e mutevoli della serie dei fatti esaminati, e che non toccano, di questi, l'intima natura.

Così, nella storia delle religioni, questi studiosi sono colpiti da rilievi e caratteristiche esterne dei varii fatti religiosi, dalle prime e rudimentali manifestazioni, animistiche e magiche, dello spirito religioso, dalle prescrizioni concrete dei codici di santità e di pietà, dal carattere sociale delle religioni, dai sacrifici e dagli scongiuri e dalle invocazioni e da altre varie forme di rito.

Ma tutte queste complesse ed innumerevoli manifestazioni storiche comunemente comprese sotto il nome di religioni: 1.° non hanno tutte lo stesso valore religioso, ma debbono essere graduate secondo la ricchezza del loro contenuto e la purezza del loro valore significativo, sì che dalle più alte e

ricche di contenuto, non dalle più basse e rudimentali, si possa poi cercar di intendere che cosa è la religione; 2.º non hanno, in genere, soltanto carattere religioso, ma si intrecciano e si confondono in mille modi con tutti gli altri rami ed aspetti dell'attività umana, il linguistico, l'economico, il politico; divengono sistemi di morale, espressioni estetiche del corso della vita e dei sentimenti umani, costruzioni scientifiche rudimentali, vincoli politici, cautele e rimedii igienici ecc.

L'atto, quindi, l'oggetto esterno, nella sua concretezza bruta, non entra in un sistema religioso, e non cade sotto il concetto di religione, se non in quanto, distinguendo e astraendo, lo si considera come investito di una speciale forma spirituale, che è la religiosità, momento e cosa della stessa coscienza, umana; in quanto, cioè, o dice questo speciale momento dell'attività della coscienza od entra con questa in uno speciale rapporto perciò che essa lo cerca e lo investe di sè e vi si esprime e lo fa suo; lo imprime, insomma, di quella sua religiosità, assorbendolo e traendolo nella storia dell'apparire e costituirsi e realizzarsi dello spirito religioso, o, meglio, dello spirito stesso, in quanto all'analisi ci apparisce e nella storia si organizza e si svolge sotto questo particolare aspetto che è la religione.

Trascurando questa nozione formale del fatto religioso, o non sapendo giovarsene, e d'altra parte avendo bisogno, per una qualsiasi guida nella indagine e sistemazione dei risultati di questa, di un qualche filo conduttore od elemento unificatore, gli scienziati e gli storici hanno spesso cercato in quella congerie di fatti che chiamiamo religiosi un qualche rito o norma o, comunque, espressione di sentimento umano, che fosse più delle altre comune in tutti quei fatti od atta a spiegarli come derivazioni sue; e dovevano quindi per necessità risalire, storicamente, e discendere, spiritualmente, alle espressioni meno ricche di contenuto e più ambiguamente generiche ed informi, le quali sono agli inizi della storia religiosa dell'umanità. Molti, ad esempio, credono di aver trovato questo comune denominatore nel *tabou*, scrupolo dinanzi a un oggetto dal cui uso o contatto si temono eventi innaturali, previsione di fatti che la comune quotidiana esperienza non autorizza [1]).

Questo errore di metodo è dovuto ad un parallelo errore di principio; al giudizio preliminare e fondamentale che fuori del campo

[1]) Un saggio mirabile di questo modo di intendere la religione si ha nel volume di Salomone Reinach: *Orpheus, histoire générale des religions.* Paris, Alcide Picard, éditeur, 1909.

dell'esperienza positiva e dell'indagine appoggiata sui sensi non vi sia altra realtà; che, quindi, l'uomo, come spirito, come autocoscienza e volontà libera dei suoi fini, non sia più ed altro che il mondo dell'esperienza empirica, e non getti su questo la luce di quel suo essere spirituale, appropriandoselo con forme sue proprie di intendimento e di possesso di sè; che, come dice elegantemente un positivista, l'esistenza empirica *della specie* sia il più alto fine della vita e del progresso e di là da essa la conoscenza finisca e non ci sia che il sogno vano; precisamente la religione [1]). Donde poi anche l'altro giudizio, che la storia delle religioni sia, non la storia dello spirito che cerca e fa sè stesso, ma la storia di pregiudizii volgari e puerili, di scrupoli irrazionali, ormai definitivamente superati dalla Scienza.

2. *Concezione psicologica della religione.*

A questa tendenza, prevalentemente descrittiva ed esterioristica, nello studio e nella spiegazione del fatto religioso, una seconda dobbiamo aggiungerne, che nella religiosità e nella religione vede già un aspetto e un mo-

1) MAX NORDAU, *Le sens de l'histoire.* Paris, Alcan, 1910. VI. *Les racines psychologiques de la religion.*

mento autonomo, in qualche modo, ed originario della vita umana; le considera cioè come un fatto subiettivo, l'espressione e l'attuazione, transitoria o perenne, di una esigenza dello spirito stesso o, meglio, della *psiche* umana. Ma caratteristico, in questa tendenza, è non già l'aver superato l'empirismo superficiale di chi non sa dal fenomeno esterno risalire alla realtà contenuta ed espressa, ma non mai esaurita, in esso; sibbene il precludersi la via, per preconcetto filosofico, ad un ritorno dal soggetto all'oggetto, o, che è lo stesso, alla considerazione del soggetto, così ulteriormente rivelatosi ed appreso, come oggetto, al passaggio cioè, attraverso la fede religiosa e i moti della volontà che ne seguono, ad una realtà spirituale e divina, comunque distinta dal soggetto stesso, e pure intima ad esso e in esso, per via di conoscenza e di virtù spirituale, erompente e manifestantesi.

In altre parole, per lo psicologo puro, la religione non è una sfera superiore di pensiero e di vita, un momento originario ed irreducibile della attività dello spirito, al quale corrisponda una realtà non appresa e posseduta che per questa via; ma sì è l'espressione, trasfigurata dal sentimento, di necessità e di fini contenuti nell'ambito della presente vita dell'individuo medesimo, svolgentesi nel

mondo che è il campo proprio dell'esperienza positiva e della scienza. Secondo tale dottrina, non si avrebbe una *esperienza specificamente religiosa*, ma una forma religiosa, secondaria e riducibile, della esperienza; e tutto quello che, nelle forme religiose, sembra dire o postulare una realtà trascendente, dèi o demiurghi, potenze ed influenze profonde ed occulte, è, dal punto di vista della conoscenza chiara e riflessa, illusione od immaginazione, creazioni di un sentimento che integra con enti e rapporti fittizii il mondo del reale, mal noto, per muoversi in esso con maggior agilità e sicurezza.

Dalla nota formula di Lucrezio, secondo il quale primo nel mondo il timore fece gli dèi, sino ai più recenti tentativi d'interpretazione psicologica della religione, numerose sottili ipotesi sono state formulate intorno al valore pratico ed alle ragioni sentimentali della religione; la quale sarebbe stata utile solo in quanto all'uomo fanciulletto era necessario proporsi i fini della vita come valicanti l'angusta sfera di una esperienza che indurrebbe spesso ad odiare la vita stessa, considerare la natura come docile al dominio della volontà umana, quando la scienza non aveva ancora ottenuto la potenza di dominio oggi raggiunta, esprimere in forme fantastiche l'idea di bene e di male, di premio e

di pena, persuaderci del prevalere definitivo del bene sul male, affinchè il bene sia compiuto anche col sacrificio d'interessi immediati, e via dicendo.

Queste varie interpretazioni hanno un comune difetto di metodo. Esse prendono lo spirito umano e la coscienza come realtà chiuse nell'ambito del mondo che può essere oggetto d'esperienza e di scienza, come dicono, *positiva* e incapaci di valicarlo o, meglio, non emergenti da esso, quasi più ricca e completa realtà. Le forme proprie della vita dello spirito, l'autocoscienza, il pensiero, la volontà autodeterminantesi, essi prendono non come apparizione, nel mondo dei fenomeni, di un grado più alto del reale, trasformante il mondo che è, per rispetto ad esse, minore e superficiale in un mondo di valori spirituali e di fini, ma come una manifestazione più complicata dei fenomeni di quel mondo superficiale che è oggetto di esperienza.

Una tale interpretazione della religione muove quindi da una decapitazione del reale simile a quella che compiono gli empirici; il mondo della realtà vera si arresterebbe alla *psiche*, che non è ancora spirito ma è solo la forma più alta della vita organica, e, parallelamente, all'indagine positiva e sperimentale dei fatti della psiche medesima;

ricondotta e fissata nel circolo di questa vita, la religione non è più spirito acquistante coscienza di un mondo di realtà spirituali ed orientante verso di esse la sua vita interiore, ma sì traduzione fantastica e sentimentale di rapporti e di fini non eccedenti l'ambito della realtà e della esperienza meramente psicologica.

Ma già una analisi psicologica più profonda ed accurata, della quale sono notevole saggio gli studi di William James, largamente noti in Europa, ha preteso di mostrare, con una indagine empirica su varie forme di esperienza religiosa, come alla vita individuale affluiscano energie, attraverso la subcoscienza, da un mondo di volontà e di attività il quale non è in contatto col nostro che per le vie occulte della coscienza medesima; nella quale avvengono spesso, quasi come esplosioni improvvise di queste forze latenti e profonde, le conversioni religiose, e che da questo asserito contatto con il divino prende le mosse per una più intensa e ricca e personale vita interiore.

Il che mostra che l'indagine sperimentale e strettamente psicologica non può, almeno, condurre a deprezzare ed avvilire i valori dello spirito, quasi risorse puerili di una coscienza che ignora sè e il mondo: se anche nelle ricerche degli psicologi americani si vo-

glia vedere insinuata e dissimulata una metafisica, si verrà almeno a concludere che questa indagine non coglie tutti i momenti dello spirito, anzi non coglie lo spirito medesimo che in un suo momento inferiore, quello propriamente psichico, cioè fisiologico e organico: e dei motivi e delle forme dello spirito medesimo la fisiologia non coglie che il riflesso e come la traccia nell'organismo; mentre, d'altra parte, l'indagine storica, e non più meramente psicologica, sui soggetti e nelle coscienze religiose involge, come ogni indagine storica, giudizii e valutazioni metempiriche e concettuali.

Ma, qualunque giudizio si voglia dare di questo tentativo di superare le facili negazioni del positivismo, in materia di religione, nel nome e coi metodi della stessa psicologia sperimentale, le due maniere di interpretazione del fatto religioso che abbiamo brevemente indicate, la naturalistica e la psicogenetica, si riconducono a uno stesso principio di metodo e trovano nella condanna di questo la loro definitiva condanna. Esse appartengono a un periodo filosofico nel quale, interpretando il superamento della metafisica, che si era preteso fosse stato compiuto dal kantismo, come soppressione dell'oggetto stesso di essa, che è lo spirito e l'universale, gli scienziati filosofi intesero indagare tutto

ciò che aveva attinenza con la vita dello spirito con i metodi e con le categorie dell'indagine empirica e spiegarlo come formazione naturale, « prodotti dell'esperienza organica e storica del cervello »; naturale, si intende, non in quanto quella loro indagine rispondesse alla natura propria dello spirito, ma in quanto, anzi, la travisava e nascondeva, per un pregiudizio materialistico. Così, in queste dottrine, il fatto essendo la sola vera realtà, e la storia di esso essendone insieme la sola possibile interpretazione, perchè sola *positiva*, manca ogni criterio certo di valutazione teoretica ed etica, e manca quindi il modo stesso di farne la storia, se storia non può essere senza valutazione e ricostruzione guidata da concetti e concatenazione dialettica; la libertà, come forma propria e caratteristica della attività dello spirito, e la norma, come un dover essere che illumina dall'interno il divenire etico, son negate insieme con lo spirito stesso; e la religione, rea di essere stata sempre, nella misura che le condizioni dei tempi permettevano, il più diretto e chiaro segno dell'impulso dell'umanità verso gli ideali, è severamente punita, con l'applicarle un criterio di valutazione regressivo e cercarne l'espressione tipica nelle prime e più povere apparizioni.

3. *Concezione idealistica, la quale muove dalla nozione di spirito, e considera la religione come un attributo, un momento, una forma di questo. - Le religioni primitive.*

Altra via conviene quindi battere per giungere ad un giusto concetto della religione. Ed è necessario considerarla, innanzi tutto, là dove solo essa ha veramente sede, nella coscienza e nello spirito umano, riflettendo che solo ad esso conviene la religiosità, veramente, e che solo per il contatto con esso, per l'uso che esso ne fa, dati oggetti esterni, e, per l'impronta che vi pone di sè, dati sentimenti ed impulsi psichici possono divenire ed esser chiamati religiosi.

Sotto questo punto di vista, non saranno più i particolari fatti religiosi, o le religioni storiche nei loro caratteri peculiari e concreti, e neanche saranno le psicologie religiose, in quanto soggette all'indagine psicofisiologica, che richiameranno la nostra attenzione; tutto questo ha rapporto con la religione solo in quanto testimonia una religiosità che investe e trae ai suoi scopi il mondo esterno e le attività inferiori dell'uomo; ed essa religiosità ci interesserà innanzi tutto comprendere.

E ci volgeremo quindi a considerare la coscienza come il vero mondo della reli-

gione; e vedremo questa nascere spontaneamente dalla elaborazione che quella fa dei dati del mondo esterno e del suo proprio mondo interiore per gli scopi ultimi profondi della vita, immanenti nella stessa attività della coscienza che si svolge e cerca il suo contenuto; nascere come tentativi, dapprima incerti e confusi, di chiarificare questa coscienza medesima in quanto essa è innanzi tutto consapevolezza di sè nell'universo e di questo universo stesso sia come espressione di sè medesima, sia come mezzo o terreno per la conquista, nell'azione, dei fini proprii dello spirito e della personalità sempre più vasta e ricca ed armoniosa alla quale esso aspira.

Nei primi momenti dello sviluppo umano e della storia la coscienza è portata naturalmente ad esercitarsi nelle opere immediate della vita fisica, ad espandersi nel mondo esteriore, sul quale muove i primi passi per piegarlo ai suoi usi e dominarlo; e tuttavia, anche in questo momento, essa, la coscienza, investe di sè medesima questo mondo esterno, anima la natura, suppone armonie e discordie fra sè e le forze naturali; riflessa così nel vasto mondo, inserita nelle forze della natura, fatta, in qualche modo, anima dell'universo, questa coscienza si allarga ed ingrandisce meravigliosamente agli occhi di sè medesima, quanto questo nuovo corpo

di essa, che è il mondo con i suoi varii elementi, appare più vasto del corpo del quale lo spirito fanciullo ha esperienza immediata; e nascono così le religioni politeistiche e panteistiche, le quali sono non tanto divinizzazioni quanto umanizzazioni della natura.

E divina è in tale momento, per lo spirito fanciullo, incapace di fissare le frontiere del suo io, questa indefinita virtù dello spirito a specchiarsi e sentirsi e quasi effondersi nell'universo; donde uno speciale valore ed una più intensa efficacia estetica delle forme plastiche, nelle quali l'umanità, che è la più alta e vicina forma di essere nota all'artista, si arricchisce di questo ricco afflusso delle forme naturali e si esprime in creazioni plastiche rivelanti questo spontaneo e panteistico naturalismo, nel quale l'uomo è bensì il centro vivo della natura divenuta forme vive di bellezza e di azione, ma è ancora, per tanta parte, egli stesso, natura. E questo è forse, nella storia dello spirito, il momento classico dell'arte e della poesia, di Pindaro e di Prassitele.

In questo periodo, anche la distinzione fra ciò che la coscienza è e cerca, in sè e per sè medesima, ed i mezzi che essa ha a sua disposizione, e l'uso che le conviene fare di questi mezzi, è così vaga ed incerta che la santità della vita, l'occulta tendenza a rea-

lizzare dal profondo della coscienza un mondo di fini più alti, il senso di una ricchezza di contenuto eccedente le concrete manifestazioni della vita e per la quale il processo apparisce come una ascensione, si riversa su tutte le cose che circondano l'uomo e e che sono a sua portata di mano e specialmente su quelle che col nascere e diffondersi e tramontare della vita hanno più stretto rapporto; donde la santità di tutto quello che riguarda le nascite umane e i matrimonii e la morte, la consacrazione del focolare domestico, degli strumenti di lavoro e di conquista, degli animali utili, della natura, del cielo.

E la religione si estende quasi su tutta la vita individuale e sociale, perchè appunto è la santità della vita, vagamente appresa, e il senso intimo di questo divino crescere ed espandersi della vita che dà luogo al concetto stesso della santità o della cosa « sacra ».

4. *Un secondo momento nella storia delle religioni: la riflessione. Lo spirito sente la sua differenza dal mondo esterno e si considera come soggetto.*

Nel tratto che precede abbiamo brevemente caratterizzato il periodo delle mitologie religiose; periodo che occupa una gran parte della storia delle religioni e che non è an-

cora in tutto, nè forse sarà mai, storicamente superato, poichè in esso si indugiano popoli o classi od uomini privi di educazione e di cultura, non ancora definitivamente usciti dallo stadio di una considerazione di sè e del mondo che non distingue nettamente fra i due e riflette quindi sul secondo, come forze od entità occulte, la coscienza medesima ed il mondo delle sue fantasie, dei suoi timori, delle sue aspirazioni.

Ma, con la cultura, la storia delle religioni entra in un secondo periodo. Lo spirito, che si riconosce come soggetto e che sente come il suo esser soggetto consiste appunto nella vita e negli attributi della coscienza, fattasi autocoscienza, diviene in qualche modo un mondo a sè. Esso ha, a differenza del mondo esterno, le sue tradizioni, le sue dottrine, i suoi fini, è, ed è con un contenuto proprio, con un processo autonomo, con degli scopi per i quali gli giova l'uso del mondo esterno, ma che esso può realizzare da sè ed in sè. Ed allora esso si ritira in qualche modo da questo mondo esterno, del quale comincia a discernere la necessità e il determinismo, in opposizione al mondo della coscienza, che è di libertà e di sapere; e dalla considerazione mitologica di esso si passa così alla considerazione scientifica, consistente tutta, inizialmente, in

questa affermazione della natura come di altro dall'uomo, e che è ciò che è, e diviene ciò che diviene, per necessità, ed è quindi atto a sottostare ai fini dell'uomo che se ne sia impossessato senza possibili sorprese, senza ricorso ad esseri occulti e capricciosi che sia necessario conciliarsi per agire sul mondo.

E quindi, ritirandosi lo spirito, anche il carattere sacro si viene ritirando dalla natura; ed i rapporti che la religione conserva con oggetti e cose esteriori sono oramai diversi, riguardano queste cose non come aventi in sè, ed indipendentemente dall'uomo stesso, un carattere sacro, ma come rivestite, spesso con riti speciali, di una destinazione, di una espressione che le fa sacre, come costituenti un sistema di mezzi per l'educazione e l'esercizio della santità umana. Ma il mondo religioso vero si chiude oramai nello spirito e si crea, o gli si rivela, mondo degli spiriti; ed in questo signoreggia Dio, distinto dal mondo, del quale è solo il creatore ed il signore, persona pienamente costituita in sè, sovrano anche del nostro essere e della nostra vita, e con il quale ci è possibile e doveroso entrare, per vie spirituali, in rapporti personali. O, se questo secondo momento della riflessione religiosa non conclude ad un Dio di tale natura, esso

pone pur sempre una distinzione netta ed una differenza sostanziale di valori tra la natura esterna e la realtà della coscienza; e pone che i fini veri della vita e dell'universo debbono essere compiuti e realizzati nello spirito medesimo, forse mediante un sistema di speciale distacco e purificazione ed ascesi, e forse per giungere alla soppressione di questa esteriorità che è limitatezza e quindi desiderio e pena, per concludere ad una interiorità senza desiderio e senza sforzo che è, indifferentemente, tutto o nulla, poichè i termini ci mancano per parlarne.

5. *Valori e problemi religiosi.*

Una prima conclusione che noi possiamo trarre dalle cose premesse è questa: che in materia religiosa, prima che di tutto ciò che la storia e la cultura ci indicano come religione positiva, prima che di qualsiasi dottrina o rito o simbolo od oggetto religioso, noi dobbiamo preoccuparci della attività dello spirito dalla quale tali cose provengono, di questo antico e sempre rinascente bisogno che ha lo spirito stesso di esercitarsi in una attività d'indole specificamente religiosa, di creare cioè delle religioni, organizzarle, seguirle, discuterle, rovesciarle.

E la prima domanda che si affaccia al pen-

siero è questa: la religione è una delle forme « assolute » dello spirito, od invece non è che una manifestazione transitoria e parziale di attività e momenti di esso i quali vadano risolti in altre forme più profonde ed universali? In altre parole, l'attività religiosa integra l'estrinsecazione dello spirito, rispondendo ad una delle sue perenni e connaturali esigenze, o non è che il nome empirico dato a certi atti, i quali cadono sotto il regno di altre esigenze e tendenze, veramente perenni ed universali, come sono l'arte, la scienza, l'economia, la morale, la filosofia e via dicendo?

E rispondiamo subito che è questione di intendersi sul significato che si dà alla parola religione. Se, come noi abbiamo sopra indicato, essa è fondamentalmente la coscienza che l'uomo ha della santità della vita, ciò è a dire dell'essere questa chiamata a realizzare dei valori superiori, ad arricchirsi di un più ricco contenuto spirituale secondo la sua propria natura, sovrapponendo i valori dello spirito, i *suoi* valori, a quelli del mondo esterno e della vita inferiore animale, la religione non può non apparire come un momento necessario ed eterno dello spirito medesimo. In questo senso, anche, la religione è il senso di una trascendenza della vita etica ed interiore; trascendenza che è tut-

tavia, per rispetto all'individuo, come l'ulteriore affermarsi, l'ascendere ed il compiersi dello spirito che segue le sue vocazioni profonde e che è quindi anche l'immanenza dei germi di questa ulteriore vita nel seno e nel centro stesso dell'attività dello spirito, stimolato a svolgersi secondo queste sue naturali e profonde vocazioni.

Noi pensiamo adunque che, per meglio intendere che cosa è la religione, convenga considerare lo spirito o la coscienza umana — amiamo associare queste due parole per dare alla prima un contenuto di maggiore e più immediata realtà — nei diversi momenti delle sue affermazioni. Essa è innanzi tutto coscienza dell'altro o diverso da sè, del mondo esterno; e l'autocoscienza non ha luogo da principio che come coscienza di uno sforzo, di una reazione: appartengono a questo momento la scienza, nel significato oggi corrente della parola, o l'indagine positiva, e la storia.

In un secondo momento lo spirito acquista più diretta conoscenza di sè, delle *forme* della sua attività, dei suoi procedimenti tecnici e pratici, delle norme che esso porta con sè dalla sua natura medesima; ed è il momento della filosofia, che si esercita sullo spirito medesimo, quale si rivela nell'azione teoretica e pratica; e ad esso, quindi, appartiene l'etica, considerata come conoscenza del-

lo spirito e della eticità che gli è propria. Ma oltre a questo mondo, interno ed esterno, del quale lo spirito è al culmine, e che quindi si rivela da ogni lato alla sua indagine ed è sottoposto alle forme dello spirito medesimo, c'è, più che in attitudine o in germe, in preparazione profonda ed in parte inconsapevole, e non come solo dover essere, poichè questo «dover essere» è già un «essere», come norma appresa e natura spirituale dilucidata, c'è, in preparazione e nel suo farsi, quello che *sarà;* la profonda ricchezza di una realtà nella quale l'individuo cosciente ha le radici, che esso intuisce vagamente e dalla quale gli vengono voci misteriose, le forme eterne balenanti di una bellezza e di una verità alle quali l'occhio dell'anima non si è ancora assuefatto, i fremiti improvvisi di entusiasmi non liberatisi dalle strette degli egoismi individuali, verso eroismi quasi ignorati, le intuizioni rapide e quasi lampeggianti dell'assoluto: lo spirito, in una maggior pienezza di significato, l'avvenire di un «io» che quanto più saprà essere sè stesso ed attingere da sè i suoi motivi, tanto più, anche, diverrà universalmente umano ed altamente rappresentativo.

Questo affacciarsi dello spirito verso il *suo avvenire*, questo vedere il suo futuro non come attitudine vacua o possibilità astratta

ma come sforzo creatore di un empito di vita spirituale che trabocca ed eccede le definizioni e le limitazioni segnanti il suo passato, quello che è già raggiunto e superato, il porre i fini e le ragioni ultime del vivere *di là* dai confini di questa individualità definita e presente, nel campo delle acquisizioni indefinite, dell'assoluto essere, che è, per l'individuo finito, solo un assoluto divenire, un divenire di soggetti capaci dell'assoluto, questo è la religione [1]).

6. *Il mondo delle realtà spirituali e Dio.*

Ma con questo non è detto tutto. La religione concepita come l'anticipazione, elaborantesi nell'individuo e talora erompente

[1]) Per Hegel la religione era la " conoscenza posseduta dallo spirito finito della propria natura come spirito assoluto, o la conoscenza di sè stesso nello spirito finito da parte dello spirito assoluto; ossia dell'unità dello spirito divino con l'umano o della rivelazione del primo nel secondo. „ Concezione profondamente vera, purchè non si dia a queste frasi un significato strettamente immanentistico, così da far della religione il fondersi e perdersi degli spiriti e del loro significato storico in questo processo dell'assoluto divenire; immanentismo panteistico che non potrebbe in alcun modo fondare i valori religiosi, esonerando l'individuo come tale dal còmpito personale di assorgere ad una realizzazione, in sè, di quei valori, il realizzarsi dei quali è invece affidato a un processo storico sovrapersonale e, per rispetto ai singoli, determinato, in qualche modo, dalla diremmo quasi giacitura di quello speciale momento che è l'individuo medesimo nel più vasto processo storico del divenire dello spirito.

nella storia per la luminosa intuizione di profeti e di apostoli, dell'ulteriore essere dello spirito umano, immanente in sè e conquistante, per questo empito di vita che lo trasporta, il suo immanente destino, può risolversi solo in un vago e fluttuante umanesimo, incapace di trar fuori dai limiti della loro gretta individualità, di condurre e di unificare gli spiriti. « Rien n'est plus absurde, osserva A. Sabatier, que d'opposer au Dieu caché, toujours présent et toujours actif, la vie supérieure de l'esprit que seule son action mysterieuse et toute-puissante fait épanouir en nous » [1]).

I limiti di questo nostro lavoro non ci permettono di mostrare diffusamente — nè, del resto, la tesi nostra lo esige — come questa coscienza religiosa, alla quale abbiamo assegnato come contenuto proprio l'intuizione geniale delle possibilità e dell'avvenire che lo spirito concreto racchiude in sè, non sia solo attitudine a realizzare in sè, per via di forme rappresentative o di norme etiche, le esigenze di un astratto spirito assoluto, ma sia insieme, e per ciò stesso, contatto con un mondo di realtà spirituali verificanti in forme via via più perfette queste attitudini dello spirito stesso, astrattamente

[1]) A. S. *Esquisse d'une philosophie de la religion.* Paris, Fischbacher, p. 28.

considerato, non escluso il più alto e veramente unico atto assoluto nel quale lo spirito non sarebbe più attitudine alcuna ma attualità piena e tutta presente a sè stessa, sarebbe Dio.

Basta, per intendere come ciò sia possibile, raffigurarsi questo spirito medesimo non già come un Pan del mondo interiore, come universale concreto del quale le particolari esistenze non sieno che aspetti e momenti, fasi indefinitamente moltiplicantisi della sua unica storia, ma come una infinita ricchezza di vita e di attualità vera, dalla quale sprizzano fuori, diremo quasi, innumerevoli esistenze, aventi ciascuna e la natura prima di quella feconda matrice e una attitudine concreta a far proprie e possedere individualmente, attuandosi in esse, le forme della vita spirituale, e di una vita sempre più alta e ricca, sempre più *sintesi* e quindi, sotto l'aspetto logico, universale.

Nella storia noi vediamo queste individualità spirituali formarsi faticosamente, intensificare, con intimo lavorio, la propria personalità, e parallelamente con questa l'efficacia e virtù rappresentativa, una qualche universalità che è veramente concreta, posseduta in proprio dagli uomini che si sollevano così sopra il flusso delle altre innumerevoli esistenze che, almeno per quanto ci consta esteriormente, non raggiungono il valore e la

ricchezza di persone morali. Noi le vediamo poi, a un certo momento, sparire, quando ad esse si sottrae, per lente od improvvise risoluzioni, l'organismo fisico nel quale erano impersonate e come costrette. Ma una tendenza costante e profonda ha spinto l'umanità a ripugnare all'idea che quelle *persone morali*, così faticosamente formatesi e giunte, spesso, così in alto, spariscano poi nel nulla; e, a giustificare questa tendenza agli occhi della filosofia, basta riflettere come nel comune nome di morte noi confondiamo due cose enormemente diverse: la dissoluzione di un organismo ed il sottrarsi della persona spirituale che vi era dentro a questo nostro mondo di esteriorità e di rapporti sensibili; e giudicheremmo che questo *sottrarsi* fosse una cosa sola con quel dissolversi se non ci mettesse in avviso una « speranza piena di immortalità »; speranza che ha seguìto anche essa, e non poteva essere altrimenti, le vicende della cultura, ed ha assunto spesso forme puerili e volgarmente fantastiche, ma che si è venuta e si andrà via via affinando, sino ad intendere che l'individuo del quale ora ciascuno di noi ha coscienza immediata racchiude in sè una unità più profonda, l'individuo spirito, la quale è in noi la fonte del pensare e del volere. Questo, non avendo coscienza immediata e piena di sè, come spi-

rito, l'acquista solo lentamente e quasi per riflesso, negli atti concreti dell'intendere e del volere, nei quali esso in qualche modo, per l'organismo, si esteriorizza e si fa spazialità e tempo, pur senza perdere la sua natura, e conservando nell'inaccessibile asilo della personalità profonda gli arricchimenti intellettuali ed etici che in questa vita nel tempo e nello spazio si vanno compiendo.

La scienza e la filosofia non possono quindi dire nulla contro questa immortalità, appunto perchè la prima non riguarda che questo spirito esteriorizzato e fatto processo fisiopsichico, nel mondo della natura, la seconda non coglie che atti e momenti concreti dell'attività spirituale, universalizzati logicamente, ma non può cogliere l'atto interiore che è e resta e diviene in tutto quell'attuarsi concreto storicamente definito; e questo della immortalità è quindi il proprio responso della fede, di quella intuizione religiosa la quale, come abbiamo detto, vede e sente più che non l'atto definitivo e concreto, sente, ma vagamente, la ricchezza e l'unità di essere sottogiacente e ne afferma, insieme con la natura prettamente spirituale, con l'affanno di una ascensione assidua e con la tenace rivendicazione di personalità distinta ed inconvertibile, il diritto all'immortalità, anzi l'immortale attualità.

Riconosciuto così questo mondo di spiriti individui, o di monadi, è assai meno difficile accettare la nozione ed il fatto dell'*Assoluto Essere:* poichè se lo spirito, in tutti i suoi gradi e momenti, si afferma come persona, la pienezza dello spirito si afferma anche come pienezza di persona; ed anzi quelle personalità diminuite e, diremmo quasi, parziali hanno la loro profonda e necessaria ragione in questa prima e totale personalità [1]).

Noi potremmo, in altre parole, immaginare una serie indefinita di gradi di attuazione di questo spirito, che apprendiamo come universale, sino all'infinita e totale attuazione: e a tutti questi gradi, compreso il supremo, poichè ad essi non si applicano per sè le categorie di tempo e di spazio, attribuire l'esistenza simultanea e parallela [2]).

Queste nostre osservazioni non pretendono di stabilire come filosoficamente provato il pluralismo o monadismo spiritualistico; riconosciamo che in questo conflitto fra la nostra coscienza di un io personale, di una

[1]) Come, nel mondo dei corpi, la forza di gravitazione non si può concepire se non come agente dal centro verso cui i corpi sono attratti, così la forza che porta ogni singolo essere al disopra di tutto il finito, anche al disopra del suo Io, all'unità del Tutto, non si può concepire che come effetto del fondo unificatore di tutti gli spiriti, Dio. Pfleiderer, citato in *Cultura filosofica*, nov. dec. 1909.

[2]) Vedere, sul concetto di immortalità, un mio studio nella *Rivista di Cultura,* 1909.

realtà posseduta in proprio, dalla quale è così facile e spontaneo il passaggio all'affermazione di un mondo di realtà spirituali distinte, gravitanti intorno ad un assoluto essere, e la tendenza dialettica a concepire la universalità dello spirito e delle sue forme astratte come unità sostanziale della realtà « spirito »,e la serie delle individuazioni coscienti come gradi di un processo di posizioni e di risoluzioni di momenti di quel-l'*universale concreto* che diviene e fa la sua storia, è il problema centrale e più arduo di tutta la filosofia dello spirito.

A noi basti aver notato che il passaggio dall'astratto al concreto, dall'unità dialettica all'unità di essere, che compiono gli egheliani, non solo non ci sembra imporsi logicamente ma ci pare piuttosto presunto e supposto che provato da ogni forma di monismo idealistico. E, se questo è vero, vien serbato il posto ad una credenza della indestruttibilità dell'io spirituale la quale ci sembra postulata da una religione di azione e di progresso e non di ascesi, ottimistica e non pessimistica.

Ma anche riservando ogni giudizio su questo punto, a stabilire quella credenza basta forse protrarre all'ultimo confine della storia dello spirito, e cioè all'infinito, il superamento totale dei confini dell'io empirico e

la piena realizzazione dell'assoluto nella perfetta unità della sua autocoscienza; e alimentare nelle coscienze la fiducia che il dissolversi di questo particolare modo di autocoscienza e di personalità che ci è proprio nella vita terrena non è già annullamento della realtà « spirito » che è in noi ed è noi stessi, ma passaggio di essa a forme più alte e sintetiche, inafferrabili dal nostro presente intendimento, di esistenza e di personalità; concezione la quale permette forse di interpretare molti dommi religiosi, antichi e orientali, sulla sopravvivenza e la metempsicosi e l'ascesa verso il Nirvana. E molti idealisti accettano oggi, più o meno chiaramente, una credenza di questo genere.

7. *La religione non è filosofia.*

Abbiamo in tal modo suggerito rapidamente le linee fondamentali di una filosofia della religione; o, meglio, di una concezione dei rapporti fra religione e filosofia, la quale non tanto ci spiega il contenuto della coscienza o della fede religiosa — intraducibile, come abbiamo detto, in termini di conoscenza chiara e riflessa — ma piuttosto induce la filosofia a riconoscere i suoi limiti ed a confessare che essa è ecceduta dalla vita; che, nelle attività spirituali, la filosofica non è

il momento supremo, il punto più avanzato dell'attività creatrice, dell'*azione*, ma vien dopo questo, chiarificando e sistemando le conquiste avvenute, chiarendo allo spirito medesimo l'atto già posto.

Potremmo ora vedere in quale rapporto la concezione da noi indicata è con le molte filosofie della religione escogitate sin qui; ma non è nostro compito od intento agitare qui questioni filosofiche e polemizzare con filosofi sul nostro e loro punto di vista: ci basterà indicare più chiaramente in quali rapporti, secondo questa nostra concezione, la religione verrebbe ad essere con la filosofia, ed in che cosa essa concezione differisca da quella delle scuole più note e delle dottrine più largamente diffuse oggi in Italia.

Apparisce intanto che la religione non è filosofia. La filosofia, abbiamo detto, è la coscienza che lo spirito acquista di sè e dei suoi procedimenti, delle forme nelle quali esso apprende il mondo esteriore della necessità ed il mondo interiore del sapere e della volontà. La filosofia ha dunque questo carattere di essere conoscenza chiara di attività definite e definibili; riflessa, poichè lo spirito non è autocoscienza immediata, ma coglie sè stesso solo nell'agire; e conoscenza di forme, cioè di, o per, concetti ed universali, e quindi formale, speculativa ed astratta.

E quindi anche la filosofia è sapere, anzi il solo vero e pieno sapere, mentre la religione è un anticipare, un fare, in cui il fine è noto più come direzione d'una ricerca e di uno sforzo che come modello o tipo di ciò che poi la prassi esegue; e, in questo senso, la religione è opinione, domma, mistero, non verità saputa, ma realtà postulata praticamente, cercata nell'atto ed esistente solo in esso, quasi anticipazione di ciò che dall'atto verrà; e muove da nozioni filosofiche, ma le eccede e le supera, esponendo in giudizii esistenziali — ma di esistenze che sarebbero di là da l'esperienza nostra immediata — giudizii di valore, creando espressioni estetiche, inadeguate ed indefinite, di quel più di realtà che va facendosi nella coscienza e nello sforzo religioso, ma che non è. Espressioni indefinite, si intende, quanto a quella realtà che vorrebbe essere il loro oggetto vero, definite invece, specie quando esse assumono splendore di creazioni d'arte, quanto allo stato d'animo che rappresentano e che è lo stato d'animo mistico, nel più alto e puro significato della parola, il quale non è poi sempre quello nel quale la usano i letterati; l'affanno di una creazione spirituale, le punture di un desiderio divino di perfezione e di assoluto, l'irrequietezza d'un dissidio che presente la sintesi e si affatica verso di essa.

Ed in questo senso si potrebbe dire, se l'espressione non si prestasse ad equivoco, che la religione è coscienza non tanto *dell'*individuo, così storicamente concreto e determinato, quanto di una più alta e profonda realtà, *nell'*individuo; coscienza dello spirito negli spiriti; ma d'uno spirito affaticato da un moto assiduo che lo spinge a realizzarsi e compiersi negli spiriti individui, vincendo pongono le condizioni stesse della concretezza e determinazione individuale. Ma un simile modo di esprimerci potrebbe far supporre in noi la negazione della individualità degli spiriti, o degli uomini, come soggetti autonomi di esistenza e di progresso; e per questo dobbiamo riferirci espressamente a quanto diremo innanzi, su tale proposito, *parlando dell'idealismo neo-egheliano.*

8. *Molto meno la religione è scienza.*

Che la religione sia scienza, rimane escluso da tutte le considerazioni con le quali si mostra che la scienza non è filosofia, in quanto essa è meno della filosofia, è conoscenza della realtà come oggetto, e come oggetto che si presenta allo spirito con i caratteri di necessità e di determinazione insuperabile, nei limiti della scienza medesima. E, in questo senso, in quanto cioè la scienza

coglie l'oggetto come causa delle nostre sensazioni, come altro dallo spirito, accessibile a questo solo in quanto dato, e cioè fatto e definito, essa non è neanche conoscenza di tutto l'oggetto; rimane fuori di essa il *noumeno*, non in quanto questo sia un oggetto nell'oggetto, un contrapposto del fenomeno, che questo chiuderebbe e celerebbe, ma in quanto i limiti della conoscenza scientifica sono posti dalla stessa natura di essa, e le è imposto, dal rigore del suo metodo, di apprendere la realtà come natura, come concretezza e determinazione, e non come spirito, e di versarla ed esprimerla nelle forme *a priori* dello spirito medesimo.

A un certo momento ulteriore, lo studioso giunge alla coscienza dei limiti del suo sapere, del carattere fragile e precario e parziale delle forme sensibili che egli fissa e descrive e cataloga, della vuotaggine di queste forme medesime: e la materia, che sembra sia così solida base, gli sfugge quasi di mano, trasformandosi in moto ed energia, cioè in divenire: ma un divenire che, sempre, in tanto è afferrabile dalla scienza in quanto ci si offre come *divenuto*, diviso per tappe, fissato da caratteri definiti e, per ciò stesso, fissi essi medesimi: e se lo scienziato insiste, egli cessa di essere scienziato e diviene filosofo, cercando non più delle cose, ma dei con-

cetti, e, come più spesso accade, poeta, e poeta non sempre di molto valore, dandoci non già ciò che egli sa, ma ciò che egli sente, la reazione del suo spirito consapevole, o semi-consapevole, alla realtà che lo studioso pensava.

È quindi l'ora di opporsi recisamente alla pretesa che hanno avuto gli scienziati di costruire essi una filosofia della scienza e della vita.

La filosofia non è della scienza, ma delle forme nelle quali gli innumerevoli oggetti acquistano attitudine e aspetto di cose pensate, e quindi è dello spirito medesimo che li pensa, così come porta la sua costituzione, trasformandosi in essi ma, anche, trasformandoli in sè; e molto meno la scienza può essere filosofia della vita. Lo spirito, come abbiamo visto, la scienza non coglie se non in quanto esso si fa ciò che è altro da esso, esce in qualche modo di sè per trasferirsi nella natura; oggetto della scienza è la concretezza bruta, la determinazione, la necessità. E quindi, non solo essa trascura il soggetto e lo spirito come tale, ma, per la ragione stessa del metodo suo, che è appunto questa penetrazione della mente nella natura, questo adattamento all'essere ed alle leggi proprie di quel momento ed aspetto della realtà che è il mondo esterno, la scienza

tende, psicologicamente, a creare un certo esclusivismo unilaterale che fa lo studioso del particolare inetto ad intendere il valore e la funzione dei concetti veri, o degli universali, e lo stimola ad interpretare lo spirito stesso come natura, la libertà come determinismo, la contingenza come necessità.

Sì che, per questa esagerazione, contro la quale si è cominciato da tempo a reagire vigorosamente, la scienza, che non poteva in nessun modo darci una filosofia della vita, essendo in qualche modo l'antitesi della filosofia e della vita, ci diede una pseudo-filosofia, volta tutta a deprimere lo spirito, a surrogare la filosofia con un nominalismo empirico ed illogico, che all'indagine dialettica sostituì un procedimento per analogie e similitudini e supposizioni arbitrarie, a richiamare l'uomo da sè alla natura, e diffonderlo e disperderlo in questa, ad invilire e schernire ogni forma ideale e valore assoluto per abbandonare la esistenza umana al flusso del suo istinto e della natura dominatrice. E questa *menzogna scientifica* non solo si diffuse largamente negli animi, per tutta la metà del secolo scorso, dando alla ricerca scientifica un indirizzo empiricamente positivo e grettamente minuzioso, ed alla attività pratica il carattere di volgare ed egoistico utilitarismo che anche oggi prevale, ma fu accettata e fatta pro-

pria anche da movimenti che erano nella sostanza loro profondamente spiritualistici e ricchi di fecondi motivi ideali [1]) e turbò e deviò e minaccia seriamente il corso della democrazia.

9. *La filosofia della religione e il prammatismo.*

Sotto il nome di prammatismo vengono designate, il più spesso, correnti filosofiche di natura molto diversa, ma che si somigliano in alcune conclusioni fondamentali. In Francia la filosofia dell'*azione* è stata una specie di rinascita neo-kantiana, esagerante il dissidio posto dal Kant stesso tra la ragione pura e la ragione pratica e tendente a una specie di immanentismo egheliano nel quale lo spirito fosse tuttavia non come dialettica, ma come volontà, volontà educante da sè medesima, dalla divina profondità delle sue attitudini in moto, ulteriori progressi ed ascensioni. E la conversione religiosa e la liberazione dell'individuo sarebbe appunto il discendere, superata la concretezza dell'io empirico e unificata nello spirito la molteplicità

[1]) Intendiamo alludere più specialmente alla democrazia, la quale ci sembra debba essere compendiata, sostanzialmente, nella affermazione idealistica del dominio dello spirito sulla storia e della unità delle forme ideali dello spirito sulla molteplicità e dispersione e conflitto delle tendenze egoistiche.

e la discordia delle impressioni del mondo esteriore, a quella profonda corrente nella quale è il flusso della volontà operante in qualche modo la sua divinizzazione. Una tale dottrina, per esser logica, postulava l'identità sostanziale fra questa coscienza empirica e la coscienza profonda, fra la coscienza profonda e Dio: ma i precursori ed i formulatori ed i seguaci della filosofia dell'azione si sono il più spesso arrestati nella logica delle loro affermazioni. Alcuni hanno taciuto, altri hanno fatto adesione all'enciclica *Pascendi*, altri hanno continuato ad usare promiscuamente il metodo dell'immanenza ed il postulato cattolico della trascendenza; uno, fra tutti, fu logico e condusse la filosofia dell'azione alle sue ultime conseguenze, nettamente panteistiche, il Le Roy.

Un'altra corrente di prammatismo veniva dalla psicologia sperimentale e dall'America *yankee*. In nome degli stessi criterii fondamentali dell'indagine positiva, essa si è opposta alla riduzione dei fatti più fondamentalmente caratteristici della coscienza — oggetto anche essa di indagine positiva nei documenti che abbiamo di coscienze umane, e in noi stessi — a fatti d'indole e di provenienza diversa e inferiore. I valori etici e religiosi — e valori sono i fatti di coscienza nel loro aspetto, diremo così, interiore, nel

loro essere non fisico ma morale e spirituale — sono dunque i valori caratteristicamente umani, sono la più vera e importante realtà psichica.

Ma ripugnava a questa filosofia il ritorno alla metafisica, il riconoscimento di tali valori come assoluti, dello spirito come di una natura della quale è caratteristica l'universalità; e l'indole empirica di questa dottrina si rivela intiera nell'assegnare che fa ai valori spirituali il loro posto. Essi, dice, sono valori prammatici; sorgono cioè dalle necessità della vita, si adeguano a questa, sono misurati dalla somma di utilità pratica; e poichè nessuno è senza qualche utilità, noi creeremo una scala di valori nella quale il vero ed il falso, il bene ed il male non abbiano luogo che come più e meno, e secondo criterii non assoluti ma atti a comprendere la relatività di ciascuna dottrina e di ciascun orientamento tecnico ed etico.

In fine, queste dottrine, per spiegare empiricamente la libertà e la contingenza, caratteri evidenti della attività spirituale in quanto tale, hanno introdotto il *subconscio* e la coscienza *subliminale*, una specie di contatto con altri esseri, che comunicano con noi dall'interno, e che sarebbero fonte e centro di interferenze e di variazioni nei processi dello spirito, e sopratutto della *con-*

versione, che è, secondo esse, il fatto fondamentale religioso.

Questa dottrina, che si è poi fusa e mescolata con altre di origine diversa, ad es., con una rinascita neo-egheliana in Inghilterra e con derivazioni di quello che fu detto il positivismo critico in Germania e in Italia, ha avuto il merito insigne di provocare, in nome dei principii stessi della indagine empirica, una vigorosa reazione contro la banalità di quella pseudo-filosofia della vita, promossa in nome della scienza, della quale abbiamo parlato. Attribuire al sapere un carattere esenzialmente pratico, e negare che ogni verità conquistata, ogni forma spirituale abbia almeno quella eternità che il poeta inglese attribuiva alla bellezza

a thing of beauty is a joy for ever

è fraintendere l'indole dello spirito teorico e speculativo; ma, per quello che riguarda la fede religiosa, ricordare che essa ha un valore prammatico è ricordare la funzione della volontà, e quindi della fede in generale, nelle direzioni etiche dello spirito, e fare intendere con ciò come questo elemento volontaristico non solo non può essere rimproverato alla fede, od alle credenze religiose in genere, ma ne costituisce anzi l'intimo valore. Si tratta, come si è detto, di anti-

cipazioni di una realtà che non è, se non in tendenza e come *sforzo verso;* di una attività cui partecipa tutto lo spirito, al di là, diremo, della sua differenziazione in teoretico e pratico, al di là della frontiera dello spirito sull'ignoto, verso il quale si precipita, ignoto che è luce e calore, che è voluto, che è nella natura stessa dell'atto spirituale, in quanto esso è divenire ed ulteriore realtà via via posseduta nelle forme dell'intendimento e del volere; e quindi anche non intieramente ignoto: saputo per *fede* e voluto come più vasto e più profondo e più unificante atto di amore.

10. *La filosofia della religione e l'idealismo.*

Un'altra corrente di pensiero filosofico, nettamente idealistica nella concezione delle cose e della vita, tende, inversamente, ad assorbire la religione nella filosofia. « L'arte, dice G. Gentile [1]), è coscienza del soggetto: è, cioè, lirica. Il soggetto, questo centro della coscienza stessa, e per ciò del mondo, puntualizza in sè ed individualizza il mondo, costringendolo nell'attimo del proprio atto.... La religione è l'opposto dell'arte; essa è la cosienza dell'oggetto, come mero oggetto. Non importa che l'oggetto non possa essere mai

[1]) *Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia:* XI. " Le forme assolute dello spirito „. Bari, Laterza, 1909.

mero oggetto: ciò vuol dire, come s'è notato, che la religione, come forma pura, non è possibile. Ma la religione, per sè stessa, nella sua astrattezza, è questo impossibile, che pure l'uomo si sforza sempre di realizzare. L'oggetto, puro oggetto, scisso dalla sua relazione col soggetto, è l'ignoto. Ma l'ignoto affermato è ignoto in qualche modo conosciuto: conosciuto come ignoto. Questo ignoto è, dunque, in quanto oggetto, un oggetto così indeterminato che potrebbe soltanto poi farsi noto, determinandosi. E se ignoto vale indeterminato, questa sua indeterminazione è la sua determinatezza. Ora questo oggetto determinato, come ogni oggetto determinato, è oggetto di un soggetto determinato. Sicchè il soggetto che afferma l'ignoto essendo il soggetto di questo oggetto (e non di altri oggetti) e non affermando sè stesso, non afferma altro che questo ignoto (afferma sè stesso unicamente come questo ignoto). Il quale ignoto, per tanto, non avendo, accanto a sè, altro che lo limiti, è, nella coscienza che lo afferma, assoluto o infinito.... La religione è essenzialmente misticismo, affermazione dell'assoluto come estrinseco all'attività affermatrice; e quindi negazione di questa attività stessa ».

Abbiamo voluto riferire il pensiero del Gentile per mostrare come eguale è, in par-

te, il concetto, diverso il procedimento. Il G. deduce la forma assoluta che egli chiama religiosa da una analisi del *concetto* di spirito; sicchè, essendo in questo concetto tutto lo spirito e tutti gli spiriti possibili, e fuori di esso nulla, l'ignoto, e l'oggetto come puro oggetto, non è in realtà che una forma assoluta e cioè immanente nel concetto puro di spirito, che accompagna questo indissolubilmente. Ma ogni trapasso da questo concetto astratto alla reale concretezza della vita religiosa ed al contenuto proprio della coscienza religiosa è impossibile appunto perchè dal concetto di spirito, quando si parla di spiriti, non si esce; e nulla si può aggiungere o togliere a quel concetto. E noi invece non cerchiamo, come il lettore ha visto, come possa essere analizzato il concetto astratto e vuoto dello spirito, ma dove, in questa meravigliosa ricchezza di attività di processi di fini che è il regno dello spirito concreto e della sua visibile ed invisibile storia, incominci quella speciale provincia che noi chiamiamo religione, quella ricerca di certi valori e di certi beni spirituali che non eccede certo il concetto di spirito, ma, nell'ambito di esso, costituisce il contenuto proprio della coscienza specificamente religiosa.

L'idealismo razionalistico, o meglio l'opera filosofica dei sostenitori di esso, ha avuto

il grande merito di richiamare le menti alla considerazione delle realtà spirituali, di ricondurre gli italiani, macri per il lungo digiuno filosofico, nei campi della speculazione vera e serena e perenne, nelle chiarità luminose del pensiero che è ripensamento e forma e concetto ed universale, non contenuto grezzo espresso in imagini etichettate, catalogate e ordinate con criterii empirici. Ed anche noi, come il lettore avrà notato, ci siamo giovati e ci gioveremo largamente di questo pensiero, che ha avuto la sua migliore espressione nella *Critica* e nei lavori di B. Croce e G. Gentile.

Ma noi non accettiamo in tutto questa dottrina, perchè ci sembra essa si arresti ad una considerazione dialettica dello spirito, e rimanga così nel campo di una università vuota, nel campo delle pure forme mentali, come è stato spesso e giustamente osservato. Essa non riesce a compiere l'arduo trapasso dal pensiero al reale spirito concreto, dall'universale forma e concetto all'essere che è universalità fatta persona, che è soggetto di vita, e che se, in ordine allo spirito astrattamente preso, e ad una astratta storia dello spirito, può parere solo momento e fasi, in sè medesimo è lo spirito, nella concretezza di una esistenza definita e limitata, nella infinitezza potenziale delle sue attitudini pla-

stiche e formali, nella unità di una sostanziale coincidenza dei valori assoluti che lo spirito compie e realizza via via nella sua esistenza.

E solo, a parer nostro, una dottrina la quale salvi così la realtà dell'essere individuale, il valore, per l'individuo medesimo, e non per un astratto spirito assoluto che è tutti ed è nessuno, delle acquisizioni e della disciplina etica con la quale si costituisce e s'impingua la personalità morale, la libertà, come orientamento consapevole di uno spirito che ha in sè medesimo i motivi e l'impulso primo del suo operare, che è, ci si perdoni l'imagine, non un filo, trasmettente l'energia da ignoto principio ad ignoto fine, ma un accumulatore trasfondente energie in un sistema chiuso che se ne nutre ed agisce, solo una tale dottrina può rispondere veramente alle esigenze etiche della vita individuale e collettiva, creare delle persone umane per le quali la vita consapevole sia, non inutile affanno d'una ricerca che spezza la frontiera dell'essere singolo e confonde questo nel tutto, ma operoso arricchimento di una vita che tende a trasferirsi nell'assoluto ed a gettarvi le radici per sempre.

11. *I problemi religiosi come sono praticamente e volgarmente posti.*

Questo che abbiamo brevemente detto deve ora giovarci ad intendere in che modo, a chi vegga dall'alto l'attività umana, e risolva i problemi tecnici e pratici nei loro ulteriori problemi, sinchè si giunge ai fini supremi e immanenti dell'operare umano, e voglia agire efficacemente sugli uomini, sorga e sia posto il problema religioso.

E conviene inanzi tutto svincolare l'idea di religione dalle vecchie e false nozioni correnti, secondo le quali essa è intesa solo in ciò che non è già lo spirito religioso e la religiosità, come forma della vita, nell'intima natura sua, ma è solo l'espressione sovente mutevole e fugace, il simbolo, lo strumento esterno, il vestigio di una determinata concezione religiosa. Con che la religione è ricondotta alla sua vera sede e studiata con criterii adatti e proprii; mentre tutto il resto, l'esteriore armamentario religioso, sarà giudicato non per sè, quasi fosse, come le armi di Achille, disceso dal cielo ed effigiato e temperato al fuoco di un Dio, ma in ragione dell'intimo spirito che lo anima e se ne gioverà nelle lotte della vita, e delle attitudini a soddisfare alle necessità di questo medesimo spirito religioso, il quale, svolgendosi,

nella storia, si affina e si arricchisce e diviene più esigente.

E conviene poi anche imporre quest'altro concetto: che la religione non nasce dall'aver l'uomo risolto in un modo piuttosto che in un altro certi problemi, relativi al valore della vita, all'origine del mondo, alla natura delle realtà spirituali, all'esistenza di Dio ed ai caratteri del « divino », alla durata della nostra esistenza e via dicendo: ma nasce, invece, dalla attitudine che ha lo spirito umano di porsi questi problemi e dalla necessità morale, o dal dovere, di risolverli. Chi vive la sua vita con conoscenza, chi si propone personalmente dei fini da raggiungere, ha bisogno di definire i confini delle sue aspirazioni, di segnare le direzioni supreme delle sue attività, di mettere la sua opera in armonia con l'universo e con l'umanità, secondo che egli intende quello e questa: in questo bisogno, il quale ha in sè stesso lo stimolo e la sanzione necessaria, sta la religiosità.

Oggi molti si dichiarano irreligiosi perchè credono che a tali domande bisogni dare una risposta molto diversa da quella che davano le religioni antiche, ed in particolare la religione cattolica, nella quale gli italiani sono nati e che essi hanno sempre dinanzi agli occhi e per la quale o contro la quale, nelle

lotte della vita pubblica, specie da quando essa è tornata a voler essere una politica ed un partito, è necessario prendere posizione; ed in questo è l'illusione fondamentale; la quale ne provoca poi molte altre. Poichè poi avviene anche che coloro i quali sostengono tali soluzioni nuove hanno per esse lo stesso fervore ed entusiasmo di neofiti, la stessa devozione docile ardente che i seguaci delle vecchie religioni ebbero per queste nei periodi del loro primo fiorire; sicchè, mentre professano di voler essere irreligiosi, e pensano di essersi liberati dalla religione perchè negano i dommi delle religioni note e passate, non solo partecipano ad un movimento sostanzialmente religioso, ma riproducono quegli stessi difetti di zelo intempestivo, di proselitismo settario e di intolleranza, per i quali le vecchie religioni vennero, appunto, in uggia a tanta parte della umanità.

Conviene adunque incominciare dal modificare molte opinioni su questo punto, persuadere gli uomini che non si tratta, nella loro vita individuale, di essere religiosi o di non essere, come non si può trattare di essere o non essere artisti, filosofi, uomini pratici, di avere o non avere il senso estetico, giuridico, economico, filosofico e via dicendo: (poichè tutto quello che è nella natura del nostro spirito, che non è, anzi, se non un

peculiare aspetto e momento di questo, contrassegnato da certi particolari scopi proposti dal mondo esterno alla nostra attività, non può mancare ad alcuno il quale viva questa vita dello spirito); ma si tratta solo di essere queste varie cose in un modo o in un altro, con attitudini più o meno sviluppate; in altre parole, con note caratteristiche, le quali sono date dalla peculiare personalità di ciascuno e dagli stati d'animo, dall'ambiente, dalle condizioni esteriori od interne di vita dalle quali essa ha tratto alimento e nelle quali si è svolta.

Se si volesse, nell'indicare questa attitudine e naturale tendenza dello spirito a porsi tali sommi ed universali problemi dell'essere e della vita, e a considerarli non in maniera puramente speculativa ed astratta, come fa la filosofia, ma praticamente, dando cioè ad essi una soluzione personale, che sia poi direttiva e normativa per la vita etica, abolire il nome di religione, converrebbe poi crearne un altro il quale dicesse la stessa cosa. Giova quindi, specialmente dacchè un altro nome non c'è, tenersi all'antico e limitarsi a ristabilire od anche, se si vuole, a stabilire con precisione il significato di esso, così che nessuno si offenda per il nome.

In altre parole, all'uomo, per vivere, è necessario sapere, rappresentarsi i termini o

i fini della propria attività, essere inizialmente e confusamente, nelle anticipazioni e nelle aspirazioni del proprio spirito, quello che verrà poi divenendo nel processo della vita, che è sempre posizione di fini ed esecuzione incoata e parziale e progrediente. Ora la scienza, conoscenza sperimentale, ragionata e riflessa, ci illumina bensì sulla natura esteriore e sul nostro essere fisico e sulle determinazioni storiche, e quindi già avvenute e passate, dal nostro spirito; essa crea e dirige la tecnica, cioè la disposizione dei mezzi in ordine al raggiungimento di certi fini; ma quali debbano essere i fini dei fini (fini che sono il soggetto stesso, e in esso, lo spirito) che cosa fermenti e trepidi nelle profonde energie creatrici dello spirito, presentito vagamente ma ancora non rivelatosi, verso dove si vada, oltre questa breve zona dell'esperienza rischiarata dalla luce pallida della scienza, è necessario che l'uomo se lo dica; glielo suggeriscono intorno il mondo, la vita, la famiglia, la scuola, la società; ma ciascun uomo intende diversamente queste voci, e ciascuna risposta è personale, poichè non è una risposta teorica, astratta, che si possa imparare a memoria o trascrivere in formule, ma è lo stesso orientamento pratico di ciascuno spirito in particolare, cioè ciascun uomo, nella somma e nella peculiare

e sintetica configurazione spirituale della sua attività.

Se dunque la religione è una delle forme native dello spirito, un momento essenziale dell'attività di questo, è chiaro che religiosa non può non essere, da un dato punto di vista, tutta quanta questa attività, appena essa valichi il margine della inconsapevole vita animale e si illumini della consapevolezza e delle finalità dello spirito; poichè questo è intiero in ogni suo atto o momento e, dovunque esso è, verifica necessariamente le nozioni le quali, dicendo la sua stessa natura, ci si offrono come essenziali al pieno intendimento di esso.

Il che poi mostra anche come tutte le varie dottrine le quali intendono prescindere dall'attività religiosa, e condannarla in blocco, diminuiscono la coscienza di quello che è in essa più profondo e caratteristicamente suo. E ciò è stato ottenuto il più spesso trascurando l'esame delle condizioni essenziali ed immanenti della vita della coscienza, considerando questa come una quasi fosforescenza di procedimenti naturali, privi della interiorità che è propria dello spirito. E risultato di una così strana svalutazione dei beni dello spirito e della coscienza, e dell'ufficio della religiosità nella vita, è la presente crisi morale ed angustia degli animi

depressi da un utilitarismo pedestre e soffocante, della quale abbiamo altrove fatto l'esame[1]).

Quando queste idee, così elementari e pur così profonde, fossero accettate, una prima enorme fonte di errori sulla vita ed attività religiosa sarebbe rimossa. Poichè si vedrebbe

1.° che le questioni le quali vengono sotto il nome di religiose, non solo hanno importanza per tutti, ma hanno, per ciascuno di noi in particolare, la massima importanza;

2.° che la religione, in ciascun uomo, è quello che egli ha di più intimamente personale e irreducibilmente libero, perchè è il suo stesso essere morale, è la filosofia della vita, non formulata in espressioni vaghe, ma risultante dalla stessa prassi, da tutta l'attività morale, e quindi inseparabilmente unita con questa;

3.° che, nella realtà, quelle che noi chiamiamo religioni positive, considerate nelle formule e nei riti e nei varii mezzi esterni che le distinguono, non sono già ciò che in una religione è sostanziale, la direzione etica di una coscienza umana identificantesi con questa medesima coscienza, ma hanno solo valore di creazioni secondarie, di mezzi, di sistemi pedagogici messi a disposizione di molti

[1]) Vedi *Commento*, gennaio marzo 1910.

uomini perchè di essi si valgano per costituire a sè la loro religione; ed il risultato potrà essere simile, tanto più simile quanto più povere di vita, quanto meno personali saranno le coscienze che ne profittano, ma non potrà mai essere identico;

4.o che ogni uomo, consistendo nella sua religiosità la tempra stessa del suo spirito e nella sua religione la sintesi viva dei suoi più profondi convincimenti e delle sue più intime abitudini, diffonderà intorno a sè spontaneamente e inevitabilmente una specie di persuasione e di suggestione religiosa: ma che questa non potrà agire se non in quanto è spontaneamente accolta dallo spirito che se ne nutre e fatta da questo cosa sua propria e personale; e che quindi, all'infuori di questa spontanea suggestione, e di questa pedagogia retta da un criterio immanentistico (educare è trarre dallo spirito individuale quello che in esso è in germe, condurlo ad essere più veramente e più pienamente sè stesso) ogni tentativo di violenza e di forzosa conversione di uomini ad idee religiose e retenzione loro in sistemi e società religiose già costituite è una negazione pratica di quel carattere di intimità e di sincerità che è essenziale alla religione, e quindi è opera di ipocrisia, essenzialmente antireligiosa;

5.o infine, che per le religioni è un terribile segno di decadenza questo contare sui mezzi esteriori tradizionali e coattivi, invece che nella libera persuasione e nel risveglio delle coscienze, e che le religioni giunte a questo momento formalistico e farisaico sono vicine a finire, a dar luogo a nuove esplosioni di sincerità e di intimità religiosa.

CAPITOLO II.

La società in genere.

1. *Come sorge il problema ecclesiastico.*

Il problema ecclesiastico non nasce, evidentemente, nell'ambito della coscienza e della vita individuale: ha in questa le radici, perchè sorge dalla tendenza di una fede, intimamente posseduta ed associata alla esistenza ed azione individuale, ad estendersi e consolidarsi in rapporti sociali ed in una collaborazione di assistenza, di difesa o di conquista: ma non ha luogo se non in quanto si suppongono sórti, fra gli uomini, e sviluppatisi certi rapporti sociali permanenti, e gli istituti di varia natura, economici, politici, giuridici e religiosi, nei quali quei rapporti si consolidano.

Perchè una fede o credenza religiosa dà luogo, fra gli aderenti, a riunioni e riti di

vario genere, e crea fra di essi speciali rapporti, in ordine al raggiungimento dei loro fini particolari od alle manifestazioni dello spirito religioso del quale sono animati; e perchè questa associazione religiosa, a un certo grado del suo sviluppo, perturba i fini della società civile od apparisce a questa come strumento adatto al raggiungimento di alcuni di essi e sorgono, in altre parole, conflitti e consensi spontanei, nasce, nelle sue forme più elementari, il problema della *politica ecclesiastica*, la ricerca delle norme pratiche o dei criterii tecnici i quali debbono regolare tali rapporti.

Molti studiosi delle questioni di politica ecclesiastica le considerano dal punto di vista strettamente *giuridico;* essi partono cioè da una concezione già implicitamente fissata sia della società religiosa che della civile come di soggetti di diritto, e dalle nozioni e norme giuridiche che sono applicabili ad esse nell'ambito di quella determinata concezione, che sono storicamente sorte da questa e la suppongono; ma un tale modo di trattare l'argomento è, di per sè, più o meno inconcludente, quando cela dissensi sostanziali, i quali si nascondono nel modo stesso di intendere questi fondamentali istituti giuridici, la loro natura ed i loro fini, e quindi anche l'indole dei loro rapporti.

Noi cominceremo quindi, più logicamente, dal fissare, con la maggiore possibile brevità, il concetto stesso di società in genere; e sarà tanto di guadagnato per la chiarezza delle discussioni seguenti: poichè i dissensi fondamentali troveranno qui la loro sede o, avvenuto l'accordo su queste nozioni, sarà tanto più facile raggiungerlo anche nel resto.

2. *La società non ha realtà se non negli individui dai quali risulta, ed è questi stessi individui.*

Il pensiero moderno si è lungamente e tenacemente esercitato intorno al fatto ed al concetto di società. E tutte le vie furono tentate per riuscire a rendersi conto della natura di questa e fissarne le «leggi» fondamentali, cercate a volta a volta nel mondo biologico, mediante l'analogia col mondo animale, il quale pure ci rivela alcune forme rudimentali di associazioni, nella psicologia, studiata empiricamente e descrittivamente, nelle concezioni e nei sistemi economici più recenti. Furono studiate le caratteristiche psicologiche delle società occasionali e momentanee, come sono le folle, le assemblee, gli uditorii: e quelle delle società permanenti, delle organizzazioni economiche giuridiche politiche. Ma una forma di società, soprattutto, è stata oggetto di studio,

per la specialissima importanza sua: lo Stato; ed intorno alla natura di questo si sono lungamente esercitati gli ingegni con principii con metodi con preoccupazioni diverse e talora opposte.

Il risultato di tanti studii è stato tuttavia scarsissimo; si è accumulato un materiale enorme, che il filosofo e il giurista di domani percorreranno con rapido gesto e con scarsa attenzione, ma le conclusioni generali sono state spesso difettose, talora puerili, anche quando si trattava di uomini insigni. L'insuccesso della filosofia classica del diritto e della «sociologia», che per vie diverse hanno tentato di fissare il concetto di società e di Stato, fu davvero completo.

Comune vizio di queste ricerche è stato il considerare l'individuo umano sotto l'aspetto di concretezza e di precisa limitazione che esso ha nella sua esistenza empirica; onde alcuni vennero fatalmente a considerare la società come qualche cosa di più grande che, raccogliendo gli individui, li organizzasse e integrasse a unità, assorbendoli quasi in un ente, organismo od organo o soggetto, diverso e maggiore, e si costituisse con fini proprii e con mezzi adatti al raggiungimento di questi fini. Onde poi una affannosa e paziente ricerca del come intendere e dove collocare questa unità più

grande, questo organo od organismo che nasceva dalla fusione dei singoli, o questa volontà una, possente e sovrana, che era quasi un mostro superumano.

Questa sociologia organicista, fondata su di una debole e vaga analogia, non ha persuaso i più. Ma il vizio fondamentale di una indagine che i presupposti teorici ed i criterii di metodo forzavano a rimanere nel campo della osservazione esteriore e descrittiva sono apparsi evidenti anche nelle altre correnti e dottrine sociologiche del positivismo. Gli uni, muovendo dall'individuo empirico e dalla legge di evoluzione, variamente formulata, che ne regola l'attività, hanno cercato di interpretare la società come uno strumento più complesso e delicato della lotta per l'esistenza, il quale permetteva agli associati di migliorare, con l'azione combinata, le condizioni di difesa e di incremento della vita; ma non hanno saputo, e non potevano, dirci in quale misura e sino a qual punto l'utilità sociale avrebbe limitato l'empirica ed egoistica affermazione dell'individuo che nella società non vede se non un mezzo per i suoi fini particolari ed il cui talento rimane arbitro capriccioso e sovrano. E la nota e curiosa disputa se la teoria dell'evoluzione e della lotta per la vita fosse favorevole o contraria al socialismo si risolse in un intreccio di

induzioni vaghe, senza logica e senza costrutto.

Altri dalla molteplicità incoercibile del fatto empirico tentarono di scendere, con l'indagine psicologica e storica, nella coscienza e nello spirito popolare, cercandovi leggi constatabili *a posteriori* delle formazioni sociali e giuridiche; ma anche queste varie e fragili sistemazioni, lo spirito popolare, la coscienza sociale, l'imitazione, il rispetto della norma e simili, non uscirono dal campo di generalizzazioni vaghe, incapaci di condurre all'unità ed alla universalità, di presentarci la storia umana come creazione di uomini, necessità che si realizza nella libertà, che nel fatto, e nella sua empirica molteplicità e varietà inesauribile, rivela una idea che ne è la legge interna e immanente, elevazione ed unificazione graduale di ciascun uomo nella ricerca dei beni dello spirito, nella quale la ricchezza dei singoli è misurata dalla stessa universalità del contenuto della loro vita spirituale.

E l'errore non fu solo di coloro che tendevano ad interpretare l'uomo come organismo fisico, con criterii e metodo positivistici; ma, cosa più strana, fu anche in parte della scuola egheliana, la quale pure tendeva, col maestro, ad intendere l'essere e l'uomo come spirito, e la storia come il farsi

e il divenire di questo spirito medesimo. Ma all'eghelianismo mancò una chiara e giusta dottrina della personalità; individuo o Stato non erano del pari che momenti ed espressioni concrete ed effimere del divenire dello spirito: con questo a vantaggio del secondo, che lo Stato rivela in sè, nell'organizzazione e nell'opera sua, una più ricca somma di attività spirituali, una sintesi possente di molte individualità, e quindi è più vicino al diveniente assoluto spirito, e meglio partecipa degli attributi di esso, che non l'individuo. Di qui l'altissimo concetto dello Stato, come di una specie di Dio vivente e presente, che è caratteristico di questa filosofia e che ha largamente dominato gli animi nel secolo scorso.

3. *Errore di rappresentazione che è nel vecchio concetto empirico di società.*

A queste varie concezioni ed a questi varii tentativi conviene opporre subito una affermazione molto netta e precisa: la società, e tutte le varie società, e lo Stato non sono nulla in sè medesimi e non hanno alcuna esistenza o consistenza all'infuori degli individui e non aggiungono nulla nè ai singoli nè alla somma di questi; la parola « società », nel significato comune e corren-

te, non esprime nè una cosa a sè nè un concetto vero e proprio, ma una generalizzazione empirica, ed incapace, quindi, di definizione; la società e lo Stato o la Chiesa od altre associazioni quali che si sieno non significano se non «molti uomini» e cioè la nozione di numero aggiunta a quella di uomo; sicchè, infine, per trovare ciò che realmente aggiungano di contenuto reale alla generica significazione di uomo, è necessario discendere all'individuo ed indicare qualche cosa che è in esso, che è esso stesso, che è, prima che un rapporto od un istituto, un modo di essere individuale, sola realtà vera di quel rapporto e di quell'istituto; che, quindi, tutto quello che ha, comunque, nome e forme di «sociale» è predicazione fatta dell'individuo ed ha forme di essere nettamente ed esclusivamente individuali.

Quando gli uomini parlano di Stato o di Chiesa o di legge o di un altro qualsiasi istituto come esistente al di fuori ed al di sopra di essi e vincolante la loro libertà e integrante in un più alto e largo circolo di vita la loro scarsa e quasi difettosa personalità, essi sono vittime di un errore di rappresentazione che è molto semplice e comune: trasformano il soggetto in oggetto, veggono sè stessi riflessi e rispecchiati fuori di sè ed

ingranditi, e considerano le *condizioni esterne*, *i dati pratici* delle loro attività non come condizioni e dati, ma come persona e volontà esteriore e superiore, alla quale attribuiscono una sovranità che è propria dello spirito medesimo e la cui voce non ci può giungere se non attraverso la coscienza personale; e non dal di fuori, ma dal più profondo che è in noi.

Ma, perchè non ci si fraintenda, aggiungeremo subito che l'associazione umana non è nulla se non è unità; e che nessuna forma di unità può essere data dalla molteplicità e dalla disgregazione del mondo empirico e dell'individuo umano empiricamente definito e limitato. Questa molteplicità esteriore può creare delle affinità e convergenze, ma è incapace di unità vera: prendete una associazione qualsiasi e voi non avrete che numerosi uomini, ciascuno dei quali verifica e realizza in modo strettamente personale quelle che dovrebbero essere le ragioni e i fini della società: e, in seno a questa, uomini che comandano ed uomini che ubbidiscono, coazioni e resistenze, costituenti una indefinita varietà di atti, di rapporti e di forme. Molti, nell'agire, sono mossi da sentimenti presso a poco uguali, obbediscono alle necessità di situazioni simili e quasi identiche, sono in rapporti che si ripetono

immutati fra altri, si esprimono con formule simili ed in simboli simili anche essi, fissano con l'abitudine certe norme di agire, trovano certe funzioni specializzate in determinati uomini, il cui operare esteriore chiamiamo istituto; e questo insieme di atteggiamenti simili e comuni, di rapporti normali, di funzioni speciali, organizzato in una certa maniera, noi chiamiamo società: e, secondo i varii fini che si propone, Chiesa, Stato, classe, partito e via dicendo.

Ora si noti bene: o con queste parole indichiamo cose che sono fuori dell'uomo, e queste non possono essere che segni e simboli e mezzi esterni aventi valore solo in relazione con l'uomo che se ne serve e li investe della sua personalità e della speciale natura di determinati scopi di questa: oppure con esse indichiamo direttamente la realtà umana nella quale hanno il loro essere, e sono stati d'animo, modi di agire, pensieri sentimenti volizioni di individui: null'altro ci può essere di mezzo.

4. *Molteplicità o dispersione che è nel mondo esteriore e fenomenico.*

Ora tutto quello che è esterno ed oggettivo, quello che si fissa e si concreta in formule astratte ed in espressioni visibili e tangibili, è, per sè stesso, incapace di consistenza e di unità; esprime e suggerisce quello che è interiore alle coscienze ed ha da esse molteplicità od unità. I confini di una patria sono un limite ideale, e così quelli di una provincia e di un campo: quello che vi trattiene dal superarli senza certe cautele è la previsione di ciò che vi avverrà per parte di altri uomini, pronti a dare al vostro atto significato di offesa o di ingiustizia o di violenza.

Le leggi dello Stato, supposto che le conosciate bene e che le interpretiate nel loro giusto valore, non creano per noi una obbligazione interiore se la coscienza non interviene a sancirle; non hanno, ciò vuol dire, una efficacia propria ed eguale sugli spiriti; sono condizioni di fatto delle quali, se note, si tien conto nell'agire, perchè ad esse si accompagna la previsione di eventi diversi secondo che saranno osservate o no. La coazione, che è il segno più visibile della sovranità dello Stato e l'indice più ri-

levante della natura dei vincoli che ci associano a questo, non è, in sostanza, che o la nostra volontà stessa, in quanto noi sentiamo che le regole sancite con essa giovano alla nostra propria vita, o una volontà opposta alla nostra e più forte di questa, nei casi nei quali vorremmo violar quelle regole ma il timore ce lo impedisce, o una volontà che non ci riguarda, se il raggiungimento dei nostri fini non ne è turbato. Le varie istituzioni sociali, anche, nelle quali noi vediamo molti uomini agire secondo un piano comune, in realtà non dicono che la coincidenza di molti calcoli ed interessi in certe uniformi maniere di agire, suggerite o determinate da condizioni ambienti e da sistemi di mezzi economici eguali per tutti o messi in comune: l'unità è puramente artificiosa: essa non riguarda che una serie di atti esteriori meccanici, ordinati ad ottenere uno scopo il quale è strettamente ed essenzialmente individuale.

La società religiosa, che parrebbe dover richiedere e costituire la massima unità, non si sottrae a questo carattere, per il quale qualsiasi rapporto od istituto sociale, considerato dall'esterno, nell'insieme dei fenomeni e delle opere umane che esso abbraccia, non è che un momento o un aspetto di esistenze e di attività individuali, momento od

aspetto che in ciascuna di queste assume valore e significato diverso. Noi abbiamo, nelle società religiose, dei simboli comuni, dei riti comuni, delle norme di fede e di vita identiche, una autorità sociale, rapporti gerarchici, fra i soci, nettamente definiti. Ma passate oltre a queste varie formule ed apparenze esteriori, esaminate le coscienze che sono dietro ad esse, le vive realtà spirituali che pongono quei simboli, quei riti, quei gesti di comando e di obbedienza; e voi vedrete anche qui una indefinita varietà. Le formule dottrinali sono da ciascuno diversamente apprese; le direzioni spirituali si accomodano in infinite maniere con i temperamenti e con i fini individuali; il comando crea una uniformità esterna, sotto la quale si nascondono motivi ed atteggiamenti spesso non solo diversi ma opposti. L'unità è pur sempre empirica, provvisoria, approssimativa, ed, esaminata da più presso, evanescente.

5. *Quel che è sociale va cercato in quel che è spirituale.*

E tuttavia, ripetiamo, la società non può essere che unità nella molteplicità; nè l'unità che è unicità nè la molteplicità discorde potrebbero essere chiamate società. Per questo, dopo aver dichiarato e mostrato che

nel campo della individuazione pura e della esteriorità non può esservi unità vera, poichè ogni atto o momento od aspetto esteriore è unico, come punto di intersezione di una innumerevole quantità di rapporti che sono sempre nell'atto di trasformarsi e di complicarsi indefinitamente; e che quindi in questo campo della pura esteriorità fenomenica l'unità sociale non potrebbe essere intesa che come un *quid* distinto dagli individui, risultante dalle combinazioni dei loro atti e sforzi e tuttavia superiore ad essi, al qual modo appunto hanno inteso la società e lo Stato i positivisti e gli psicologi sperimentalisti; e dopo avere inoltre mostrato che un tale ente è arbitrariamente immaginato e che tutto quello che viene col nome di « sociale » non può essere spiegato se non come fatto ed atto dell'individuo medesimo, ci è necessario trovare in questo individuo qualche cosa che non sia concretezza e determinazione ed individuazione bruta, ma che, pure essendo posseduto individualmente e diremo quasi in proprio, sia di natura tale da permettere una vera unità, una identità non di esseri, poichè in questo caso si toglierebbe la molteplicità, il numero, ma di *forme;* e questo qualche cosa, questa realtà noi la troviamo appunto nella coscienza, nella *universalità dello spirito.*

Coloro i quali, seguendo il metodo ed il criterio positivistico, non veggono nell'uomo che una, la più complicata e la più fine, delle manifestazioni della natura, governata dal determinismo che è nella natura medesima, e riguardano la coscienza come un epifenomeno della vita fisiologica, o pure, costituendo a parte il mondo della storia, o dell'attività umana consapevole, fanno tuttavia di questo mondo una continuazione dell'altro, e pongono a base di tutto la necessità della conservazione e riproduzione dell'individuo, e l'istinto che spinge il singolo alla difesa ed all'espressione della sua singolarità, si sono in qualche modo privati dell'attitudine a intendere la storia; poichè essi non hanno dinanzi che il molteplice, il definito e concreto per ogni sua parte, un fenomenismo sempre svolgentesi, sul quale si possono bensì tracciare delle divisioni arbitrarie, ma che non può essere ridotto ad unità vera o sintesi, nè pensato per universali.

Ed anche quegli altri i quali, pur pensando la realtà, ed in particolare la realtà umana e la storia, come *spirito*, confondono poi l'universalità astratta, che è unità non di cosa ma di concetto, con la natura *qualitativa* dello spirito medesimo, ed attribuiscono a questo una certa unità che è identità vera,

non giungono poi, come ha mostrato un noto tentativo di ridurre il diritto a volontà dell'individuale o volizione singola, a salvare, nella pienezza del significato della parola, la società; poichè in essi abbiamo l'unità fatta identità sostanziale e fondamentale, e non più la molteplicità, il numero, se non come mera nozione empirica ed extrafilosofica.

6. *Ecco adunque come noi intendiamo la società: società è la partecipazione delle comuni forme della vita dello spirito, o della coscienza, in individui umani empiricamente ed ontologicamente diversi.*

L'uomo, oltre che come organismo fisico il quale lo inserisce nell'universo esteriore e lo fa partecipe della concatenazione di fenomeni e di rapporti del circolo di attività e del divenire che si svolge in questo (la quale concatenazione può anche essa essere riguardata a suo modo come società, ma società di natura enormemente diversa, simile a quella che fa di molte cellule un solo organismo) è insieme altra cosa, che ci presenta caratteri intimamente diversi e deve essere pensata con categorie diverse, con le categorie dello spirito. Abbiamo cioè l'interiorità, l'autocoscienza, o senso dell'io, le forme astratte del sapere, la spontaneità consapevole, la

posizione autonoma dei fini della vita, la ricerca di fini assoluti, aventi cioè valore per sè, all'infuori di ogni immediata realizzazione nel tempo e nello spazio, la creazione di forme assolute, costituite cioè anche esse al di fuori dello spazio e del tempo, oggetto di contemplazione e di fruizione spirituale. La coscienza umana è, si direbbe, una sintesi viva nella quale gli elementi del mondo esterno si fanno rappresentazione pura e volontà autonoma, acquistano unità e nell'unità autocoscienza e nella autocoscienza una direzione dall'interno, seguendo la quale si ha lo sviluppo e l'arricchimento della personalità interiore.

Ogni uomo è tutto questo, coscienza e spirito, almeno inizialmente e potenzialmente; nell'uomo normale, capace di osservazione e di riflessione, questa vita interiore si svolge con uno sviluppo più o meno intenso. Ma tale sviluppo non avviene nel vuoto; avviene in un mondo storico definito, che dalla natura ambiente, suolo, atmosfera, luce, calore, ecc., va sino alle più complesse formazioni e trasmissioni spirituali. Non solo queste coscienze vivono di acquisizioni dal mondo esterno, fisico, attraverso ai sensi ed al sentimento, e sono, sotto questo aspetto, non tanto coscienze individue quanto piuttosto il mondo stesso che diviene auto-co-

scienza; ma anche esse vivono, oltrechè immerse, mediante l'organismo, in questa natura ed atmosfera, immerse in un'altra atmosfera, in un'altra corrente che è tutta spirituale; che è trasmissione, dai genitori ai figli, dai maestri agli alunni, da coetanei a coetanei, da maggiori a minori, di un patrimonio di attitudini di nozioni di forme spirituali, di abitudini e di tendenze nelle quali le coscienze medesime si vanno nutrendo e svolgendo. Questa unità di forme, trasmesse dagli uni agli altri, comuni spesso a tutto un popolo, parzialmente eguali anche fra gruppi di popoli, variamente arricchite e complicate nelle unità minori, nel seno di un popolo, è poi essa la causa prima e vera del comune agire ed astenersi da certe azioni, del tener presenti certe previsioni che incuorano all'agire o ne dissuadono o indicano la via. La tecnica economica, la letteratura e l'arte, gli istituti religiosi giuridici politici, hanno sede, o meglio, sono realtà vera, e realtà sociale, solo in queste forme spirituali eguali in molti, in questa comunione e unità di processo fattivo delle coscienze che è la vita sociale. E questo può avvenire ed avviene per la natura stessa dello spirito umano, il quale è, per essenza e definizione, non quantità ma qualità, non *materia* ma *forma*, non concretezza definita ma

viva virtù di sintesi d'espressione di unificazione, non necessità ma volontà, non numero ma *valore*. Innumerevoli sono i gradi di sviluppo di una coscienza, e spesso questa non giunge che a una scarsissima educazione e consapevolezza ed affermazione dei suoi proprii modi di essere; ai più degli uomini la coscienza è a pena come luce che illumina le vie del mondo esterno a un viandante distratto, tutto preso da questo mondo esterno e che si lascia vivere da esso; ma la stoffa è pur sempre la stessa: e nei primi lampeggiamenti del pensiero e nelle più umili affermazioni di una personalità morale, di un modo cioè personale ed unico di reagire al mondo esterno, di riviverlo interiormente, di inserirvi una finalità consapevole, è tutta la sostanza dello spirito dalle infinite attitudini.

A un grado ulteriore di sviluppo dei singoli, cresce la ricchezza delle forme spirituali comuni: riguardino esse il possesso della tecnica o una rudimentale interpretazione dell'universo o il rito comune, il diritto, la sovranità civile, la bellezza plastica: e questa comunità di forme è l'anima o la coscienza di un popolo, dove l'unità è imaginaria e fittizia dal punto di vista psicologico e fisico, ma è realtà vera e viva per coscienze così egualmente plasmate e unite e quasi conglu-

tinate dagli stessi elementi spirituali: ed è anzi, dal punto di vista logico e rappresentativo, identità vera e propria.

Noi non facciamo quindi, come altri, opposizione irreducibile fra mondo interno ed esterno, nè cataloghiamo i fattori della civiltà, dando agli uni la precedenza sugli altri; nè cerchiamo, come molti vanamente fanno, col metodo che fu detto psicogenetico, la spiegazione delle più alte forme della vita spirituale nelle più umili e rudi ed informi apparizioni dello spirito; il mondo di questo contiene in sè il mondo esterno, del quale si alimenta la sua attività, ma trasfigurato, fatto coscienza ed espressione e fine; e questa attività autocreatrice dello spirito è la causa prima, il fattore unico e vero della realtà sociale ed è insieme essa, nel suo vario processo, il *fatto sociale:* e quello che esso spirito è va cercato nelle più alte e perfette espressioni e creazioni sue, non nelle informi e rudimentali; ed è il crescere di questo interiore contenuto degli individui, lo sviluppo della loro cultura, il loro dominio sul proprio mondo esteriore ed interiore, il divenire dello spirito negli spiriti, l'essenza stessa del progresso delle società.

7. *Carattere etico dei beni sociali. - Educazione.*

Si noti tuttavia che questo progresso non può nè deve solo essere avanzamento nella cultura, limitando il significato di questa parola alle forme mentali della conoscenza e della tecnica. Se lo spirito fosse conoscenza pura, fosse autocoscienza della natura nell'uomo, abilità tecnica dominatrice dell'universo esteriore, i progressi della civiltà coinciderebbero con quelli della cultura e della scienza. E gli scienziati — quelli almeno di essi che furono da alcuni chiamati scienziati preti — pretesero questo, abbiamo veduto con quali risultati. Ma lo spirito è anche principio di attività autonoma e interiorità e libertà creatrice; libertà non capricciosa, e che si raggiunge solo quando si agisce secondo la natura stessa dello spirito, svolgendo le spontanee e profonde aspirazioni di questo, e quindi seguendo la norma morale che è appunto l'espressione di questa necessità etica nel seguir la quale esso spirito ritrova sè stesso.

Sotto questo aspetto si potrebbero tracciare due opposte direzioni dell'attività spirituale: l'una, la naturalistica e pagana, nella quale esso tende a rifarsi esteriorità, ama immergersi nella natura ed animarla di sè ed espri-

merla in forme di bellezza, pago di queste, e cerca in una inafferrabile armonia col mondo esterno la propria eudemonia; l'altra, che diremo cristiana, perchè il cristianesimo le ha dato la sua più alta espressione, benchè già il pensiero filosofico greco e latino la avesse anticipata e formulata, è la direzione che porta l'individuo a raccogliersi in sè, a concretarsi, a prendere dalla natura esteriore, e non dare, a dominare e mortificare gli istinti inferiori per concentrare tutta l'attività umana nelle vivide creazioni dello spirito.

Dell'una e dell'altra direzione sono notissimi gli eccessi. La prima conduce a quelle forme di vita gaia e sensuale, frivola e vuota, che noi osserviamo così frequenti nelle classi colte dell'età nostra, specie nelle grandi città. L'altra condusse alle esagerazioni dell'ascetismo, alla negazione della società umana, a quell'esercitarsi *a vuoto* dello spirito che ci apparisce in molte forme di misticismo. La verità e la virtù sono nell'equilibrio.

Dall'una parte, non l'esagerata importanza dei beni dello spirito — dei quali non è possibile esagerare l'importanza — ma una erronea concezione di questo spirito medesimo e delle condizioni del suo sviluppo ha spinto uomini ed età intiere a negare in qual-

che modo la natura e la storia, quasi che le coscienze potessero, negandola ed uscendone, trasferirsi più facilmente nell'assoluto, del quale monasteri e conventi apparivano come l'anticamera. E natura e storia prendevano le loro rivincite, facendo coincidere queste esagerazioni extrasociali della vita ascetica e mistica con un impoverimento spirituale dei popoli e quindi con un aggravarsi, su di essi, del dispotismo e del privilegio. Esempio vivente la Spagna contemporanea.

Ma, dall'altra parte, l'eccesso opposto, per il quale l'individuo, trascurando l'educazione dello spirito in sè, si chiude nella sua individualità e cerca l'affermazione bruta, ed anche essa antisociale, dei suoi istinti di godimento e di dominio, è frequentissimo oggi, specie nelle classi ricche e colte, delle quali ha enormemente diminuito il valore e l'efficacia sociale; ed esso, insidiando la vita morale degli individui, minaccia le origini e le energie morali della vita di una popolazione: il senso delle responsabilità connesse agli ufficii sociali e pubblici, il vigore delle volontà, la cooperazione degli animi, i fini collettivi ed il senso vivo di essi, e via dicendo.

Sotto questo aspetto apparisce di nuovo che gli interessi della società coincidono esat-

tamente con quelli dell'individuo considerato come « spirito » e come persona morale: e che l'educazione morale degli individui, con tutti i varî sussidî aventi lo scopo di mettere delle dighe al disperdersi dell'individuo nel mondo esterno, ed a creare ed affinare le sue attitudini etiche, è il maggiore interesse sociale.

8. *Società e democrazia.*

Il concetto di società, come noi lo abbiamo esposto, coincide con il concetto della democrazia. Date alla nostra definizione un significato dinamico, invece che statico, riponete, dopo aver collocato la società nella comunione delle forme dello spirito, l'attività sociale nella crescente ricchezza di queste forme spirituali comuni, nella educazione delle coscienze, nella negazione, non astratta, ma pratica ed attuosa, mediante la cultura dell'anima, delle grettezze di un egoismo grossolanamente individualistico, nelle ricerca delle forme giuridiche ed etiche nelle quali si affermi e si affini la libertà vera di ciascuno che è facoltà di agire secondo che richiede la propria natura, e voi avrete formulato un magnifico programma di democrazia.

Le necessità economiche, le questioni di stomaco, rimangono esse escluse da questo

programma? Tutt'altro, ma vi sono anzi collocate al loro vero posto. Se, come abbiamo detto, la coscienza è l'aspetto più alto e più puro dell'essere d'uomo, essa richiede, per apparire piena e per svolgersi, un certo sviluppo organico e fisiologico, una certa liberazione dal dominio delle cose e dalle necessità più umili della vita quotidiana: richiede esseri umani normalmente svoltisi e sani, stomachi non urlanti dalla fame, corpi non umiliati nel sudiciume, abitazioni nelle quali non sia inevitabile una promiscuità felina, nelle quali la persona umana possa sentir sè stessa e le sue frontiere, stare e muoversi ad agio. Ma appunto perchè l'uomo si *faccia* noi chiediamo questa sufficienza economica; come poi chiederemo la libertà economica, perchè qualsiasi forma di servitù non può non essere servitù dello spirito, perchè l'uomo che vuol dominare ha bisogno di aver nella sfera della sua azione degli uomini minori di sè, non essendo, in ultima analisi, il suo dominio altro che questa loro minorità.

Gli uffici della democrazia si possono anche misurare dai gradi di questa educazione dell'uomo, di questa cultura dell'anima, la quale non può avere luogo senza creare le *forme* della vita interiore e spirituale, forme universali, e quindi, in quanto tali, eguali in molti e quindi anche eminentemente sociali.

Viene primo il dovere di combattere, con le varie forme di organizzazione di resistenza, di cooperazione, di assistenza sociale, la miseria, l'insufficienza di salari, la scarsezza e la precarietà del lavoro, le abitazioni insalubri e troppo anguste e tutte le miserie morali che accompagnano questa degradazione. La persona umana, nel suo sviluppo, non può limitarsi al puro organismo umano; essa ha bisogno di irradiarsi in qualche modo sul mondo esterno, di circondarsi in questo di una zona propria, di beni che ne proteggano l'essere, di strumenti che completino le sue attitudini di lavoro, di riserve che le permettano di difendersi dalle sorprese della fortuna, di chiudere in pace la vita, di riprodursi. Senza queste varie cose essa non è l'uomo normale, ma una attitudine, una candidatura all'umanità schiacciata e soffocata per via. Viene seconda l'*educazione* della democrazia, ciò è a dire l'educazione delle coscienze. Paesi come l'Italia hanno ancora, intorno alle classi medie, questa enorme zona di ombra, di inerzia e di passività spirituale che è costituita dalle classi incolte, dagli analfabeti o semi-analfabeti. Essi sono incapaci di partecipare alla vita di un popolo, del quale ignorano le tradizioni, i mezzi di espressione, gli istituti storici, le aspirazioni, le finalità collettive.

Segue l'*organizzazione* della democrazia; organizzazione la quale sorge o dalla comunità di interessi professionali, o da fraternità di intenti e di sforzi per qualche speciale scopo da raggiungere, o da simile visione delle necessità e del modo di risolvere i problemi incombenti sulla vita pubblica. E l'organizzazione non solo crea la più chiara coscienza di questi stati d'animo e delle operazioni che costituiscono i vincoli sociali, ma fissa anche, allo stesso modo, delle norme di agire che tanto più saranno comuni a tutti ed efficaci in tutti quanto meglio rispondono alle esigenze ed alle vocazioni dello spirito umano, in una sfera di attività, e cioè di mezzi d'azione interni ed esterni, storicamente assegnata e limitata.

Vengono ultime le questioni riguardanti la *creazione* dei nuovi istituti democratici, della società nuova: e queste sono essenzialmente questioni etiche, riguardando gli ideali della vita, da tradurre nella storia, le energie spirituali da accumulare, necessarie per l'opera di rinnovazione, contrastata da tutti gli interessi consolidati nelle vecchie forme sociali, il fervore della volontà creatrice. Nei valori più propriamente umani o spirituali è dunque la misura dei valori sociali; appunto perchè la società, come abbiamo detto, non è che la comunione di questi valori.

9. *Opposizione fra individuo e società e falsi problemi che essa ha fatto sorgere.*

Cade così anche di per sè uno pseudo-problema che ha lungamente affaticato gli animi in tutto il secolo XIX ed intorno al quale si sono agitate innumerevoli polemiche e scritti innumerevoli libri privi di qualsiasi valore. Il problema era posto così: individualismo ovvero statismo, socialismo, collettivismo? Devono cioè, nell'attività umana, prevalere i fini individuali o i collettivi?

Noi abbiamo veduto che i fini collettivi non esistono, come non esiste una « società », e che quindi la subordinazione dell'individuo a questo ente chimerico, dietro il quale si nasconde così spesso l'egoismo di alcuni interessi o di alcune volontà prevalenti, è cosa, anche essa, chimerica. Ma insieme abbiamo veduto che l'individuo è innanzi tutto una tale realtà, lo spirito o la coscienza, il cui contenuto ha carattere di forme spirituali ed universali, non costrette quindi per sè nei limiti di speciali individuazioni, benchè viventi in individui, e che egli è, per questo stesso, eminentemente sociale. Abbiamo veduto che lo svolgersi della personalità individuale sta appunto in questo arricchirsi di un tale contenuto spirituale, nell'esprimere

in sè la natura l'azione umana la vita in forme di bellezza di diritto di giustizia di bontà le quali sono, di loro natura, partecipi dell'Assoluto ed universali. Da ciò segue che quanto più l'individuo svolgerà sè stesso, secondo le sue originarie attitudini e vocazioni, e tanto più per ciò stesso egli diverrà sociale; che le coscienze più ricche di questo loro contenuto proprio sono quindi anche le più altamente rappresentative, le più universalmente umane, atte ad esprimere e foggiare in sè la vita di innumerevoli.

Con questo l'antico insanabile dissidio fra individuo e società è risolto, e la via verso la propria perfezione e la ricchezza e l'espansione piena della propria personalità, mediante l'affermazione, in sè, e la ricerca dei valori assoluti, è insieme la via verso una più alta e lieta società di uomini. Quei valori assoluti non possono essere negati negli altri, non può cioè esser fatta offesa al diritto od alla bontà umana, senza che essi sieno negati, appunto, da una coscienza che li perde e se ne impoverisce e viene così sacrificata a quello che nell'uomo è inferiore ed animale, ricondotta in qualche modo ad essere concretezza e passività e determinazione. Per converso, il più intimo e ricco possesso di tali valori non può non essere affermazione vigorosa e posizione di essi in

tutta la sfera nella quale le attività dell'individuo si esercitano e che esse tendono ad imprimere di sè e trasformare secondo i proprii valori.

Chi abbia penetrato queste nostre idee può correggere numerosi errori e numerose espressioni contenenti solo mezza verità le quali hanno avuto voga in questi ultimi tempi; intorno ai rapporti dell'individuo con la società, ai doveri sociali, alla religione come sociologia [1]), al *senso sociale* necessario alla morale, alla solidarietà, come origine della morale, ai fini della vita cercati a volta a volta nell'individuo o nella società e via dicendo. In genere tutte le locuzioni e le dottrine le quali pongono la società, in quanto tale, come un fine dell'individuo, e quindi una legge ed una morale sociale eteronome, e istituti politici e sociali gravanti sull'individuo come dal di fuori e dall'alto, per una specie di investitura divina alla quale le coscienze fossero estranee; o quelle le quali, quasi ribellandosi alle coercizioni ed alle limitazioni imposte all'individuo dalle leggi e dagli istituti storici, affermano l'illimitato diritto dell'individuo a porre sè stesso, e a disprezzare ogni legge esteriore, incluse quelle

[1]) La frase è di Brunetière in *Revue des deux mondes*, 15 fevrier 1903, pag. 859.

che sono espressioni di una esigenza dell'individuo stesso, in quanto coscienza e spirito etico; e le dottrine le quali cercano faticosamente di conciliare, per mezzo di contratti o di quasi contratti ed obbligazioni, o con sottili considerazioni di utilitarismo pratico, gli interessi dell'individuo e quelli della società, concepiti come almeno inizialmente opposti e contraddicentisi, cadono da sè quando si rifletta che la società non è altra cosa dall'individuo stesso capace e degno di negare, nell'universalità dello spirito, la concretezza della sua fisica individuazione.

10. *Sovranità dello spirito sulle esteriori forme sociali e politiche.*

Questo che siamo venuti dicendo ci permette di trarre una conseguenza che è, per il nostro studio, d'importanza fondamentale, ed è questa: *la società, qualunque essa sia, non può essere per l'uomo un fine o una norma, ma è solo un mezzo e un dato di fatto.* E questo è detto non già certamente nel senso che gli altri uomini, costituenti la società, sieno essi, per il singolo, un mezzo e un dato; ma nel senso che comune fine a tutti gli uomini sono i valori umani, supremi ed assoluti, in quanto a ciascuno di essi è dato di realizzarli nella propria natura spi-

rituale e con l'opera propria; e siccome prima norma di questa ricerca dei valori assoluti è cercarli per sè medesimi, non essendo la nostra stessa esistenza individuale che il mezzo datoci per raggiungerli o realizzarli, in quanto questa realizzazione può dipendere da noi ed essere dovere nostro, così norma e condizione essenziale è rispettare questi valori e questi beni negli altri, allo stesso modo e per le identiche ragioni che in noi, essendo le esistenze degli altri, allo stesso modo che la nostra, mezzi dati ai singoli per salire al raggiungimento ed alla realizzazione di quei medesimi valori umani che soli importano. Tutta adunque l'attività pratica ha ragione di mezzo verso questi valori ideali che sono in sè e per sè il fine vero, e che non sono, propriamente parlando, nè individuali nè sociali; non individuali, perchè universali ed assoluti, non sociali perchè non realizzabili che nello spirito il quale esiste realmente, ed è quindi persona; in me, in Tizio, in Caio, in tutti gli altri. Ma la parola società, nel significato che ora le attribuiamo, va intesa come espressione esteriore e fenomenica di questa comunione di valori spirituali che abbiamo visto essere nelle coscienze ed offrire ad esse l'ambiente ed il tramite del loro apparire e formarsi e svolgersi. Società è, in questo senso diminuito e derivato, ma più

comune, l'insieme dei rapporti di varia natura, o già costituiti e fissati per tradizione ed abitudine, ed espressi in istituti giuridici politici sociali, o in via di costituirsi per le mutazioni sopravvenienti negli spiriti o nel mondo esterno della loro attività pratica.

Ora tutto questo è, manifestamente, un prodotto ed una creazione dello spirito, l'espressione contingente e concreta delle sue immanenti necessità e della sua interiore attività. Necessario ci è adunque fissare, come norma fondamentale di tutta la nostra filosofia della vita, la sovranità dello spirito umano su tutto quello che è espressione e fattura sua, e quindi su tutte le società e gli istituti e le norme esteriori ed eteronome che vi si concretano [1]). Poichè quello che è fatto e creatura umana, espressione esteriore dello spirito, strumento di azione e pedagogia di questo non può divenire norma e sovranità; o diviene, perchè questo fatto ci apparisce quotidianamente nella storia, solo ad un patto: che lo spirito si arresti quasi e si addormenti, che l'attività creatrice cessi, e che l'uomo il quale, nei momenti della creazione geniale, si sentiva superiore

[1]) Come questa sovranità sia sempre più o meno consapevolmente accompagnata alla attività degli individui geniali abbiamo brevemente indicato in *Rivista di Cultura*, 1909: Il passivo del genio italiano.

all'opera sua, spento poi il lampo ed il soffio del genio, senta l'opera superiore a sè e veneri ed adori in essa lo spirito che gli è venuto a mancare.

11. *Ragioni spirituali della servitù sociale e politica. - Arresto e passività dello spirito.*

Ed è questo appunto quello che avviene quotidianamente. Pensate un grande artista innanzi alla sua opera d'arte. Essa è quasi compiuta, ma l'artista la osserva corrucciato e scontento perchè in essa non è intiera l'idea o la forma che gli splendeva nell'anima; o, se *quella* vi è intiera, altre già ne spuntano e sorgono nell'animo; l'empito di creazione spirituale non si è arrestato, l'artista si accinge a più alte ed umane espressioni d'arte; lo spirito mantiene la sovranità sulla sua opera stessa. Talora, invece, la forma geniale apparve all'artista in un momento quasi di sogno o di febbre; egli si è provato a raffigurarla, la ha espressa felicemente, ed invano ora, tacendo il genio, tenta di darle delle sorelle, ammira la sua opera d'arte ed è corrucciato con sè medesimo; sente di non essere più quello che è stato un momento, il sovrano delle forme.

Altre volte invece, ed è questo il nostro caso, l'artista che ha, nel periodo della sua

attività geniale e spontanea, creato la sua arte, mancandogli poi la *vena*, o la genialità, ma rimanendo la virtuosità tecnica, si ripete ed imita sè stesso; ed altri, minori di lui, imitano lui e costituiscono la sua scuola; sinchè quella speciale e personale forma di arte si estingue, con un processo tanto più vasto e lento quanto maggiore fu la intuizione geniale del maestro. Ogni istituzione religiosa può esser considerata come la scuola di un profeta o veggente o santo; e ogni comunità religiosa come l'incarnarsi e ripetersi, per via di imitazione, di un concreto e definito programma di santificazione pratica.

Così è nella società. Ogni istituto sociale umano esprime o concreta una volontà di avanzamento e di crescente dominio, e raccoglie intorno a sè le volontà minori, quelle delle quali l'altra volontà più forte e operosa fu come l'espressione chiarita e fissata: da principio comandò sempre colui nella cui volontà era la volontà degli altri e vi prendeva forma concreta di precetto e solidità di istituto. Ma, sparita questa diremmo quasi contenenza ed armonia spirituale, resta il rapporto esterno, l'istituto, la norma; ed esso diviene subito altra cosa da quello che era da principio; non è già più espressione della volontà più forte, ma dà forza esterna ed efficacia di coazione ad una volontà che è

come le altre, che è forse inferiore ad altre, ma che ha per sè il privilegio di una posizione e di una tradizione. Ed il rapporto resta, per ragioni evidenti di psicologia; poichè gli uomini non acquistano autonomia e coscienza piena di sè se non mediante un lungo processo di formazione; durante il quale essi si svolgono e si fanno sul tramite dell'imitazione, della acquisizione dal di fuori, della ripetizione: la coscienza singola raccoglie cioè ed assimila dalle coscienze circostanti e si foggia quasi spontaneamente su di esse e commisura le sue azioni alle norme stabilite, per necessaria economia di forze e pel difetto di quella sicurezza geniale di sè che irrompe veemente contro i rapporti costituiti o li penetra e li riplasma e li fa avanzare. In questo periodo del loro sviluppo le coscienze umane vivono naturalmente di docilità e di imitazione, come seguendo la grande corrente spirituale che le porta.

Quindi il dominio esercitato sugli spiriti dalle forme storiche e sociali e dalle autorità che parlano in nome di esse suppone questa minorità delle coscienze seguaci, e tanto più esso è largo e indiscusso e tirannico quanto maggiore è questa minorità. Chi obbedisce sentendo l'inferiorità ed i difetti della legge, ma misurando i danni, il consumo di energie e forse la soppressione della sua stes-

sa individualità, che gli verrebbero dall'agire contro la norma, non obbedisce veramente, ma si adatta e subisce; l'obbedienza vera è solo di coloro i quali sentono nella volontà esteriore un sussidio necessario alla propria, attingono da essa economia vera di sforzo interiore, confidenza ed appoggio. Abbiamo dunque qui una personalità morale che non solo in tanto obbedisce in quanto *vuole* obbedire, poichè questo è inevitabile, ma vuole obbedire perchè non trova in sè il consiglio, l'energia, la sintesi che le è necessaria, e colloca quindi, in qualche modo, fuori di sè il centro delle sue attività; rimanendo così quasi coscienza dimidiata e personalità appena incominciata, incapace di possedere sè stessa. In altre parole noi abbiamo, in questa obbedienza, od una pedagogia, quando essa tende a metter le coscienze che dirige in grado di dirigersi poi da sè, quando è veramente educazione dello spirito; od un arresto dello spirito, un ritorno alla passività ed alla concretezza, un dominio del passato sulla vita, l'assenza di idealità possenti che sieno effetto di nuove e faticose elaborazioni mentali, di attività creatrice; fenomeni, appunto, che ci presentano le società in decadenza, caratterizzate dall'accentramento burocratico, dal difetto di iniziativa e di responsabilità personali, dal ce-

sarismo o dal papismo, dallo spirito di *routine* o dalla tradizione.

Le società, adunque, vivono di iniziativa e di imitazione; l'iniziativa è degli spiriti irrequieti e geniali, dei riformatori, ed assicura l'avanzare degli istituti e delle forme sociali, portati, da una legge della vita dello spirito simile a quella fisica della discesa dei gravi, a stagnare ed intorpidire; l'imitazione diffonde le conquiste dell'iniziativa e permette alle coscienze minori, alle masse, di appropriarsele e di divenire così capaci di ulteriori appropriazioni ed assimilazioni.

La vita della società riposa su queste due forze, che le sono egualmente necessarie, e che possono oggi esser vedute facilmente in giuoco nelle società costituzionali; nelle quali esse danno luogo alla formazione di due diversi partiti, riducibili a due posizioni tipiche, la radicale e la conservatrice. E l'una e l'altra ha i suoi pregi e le sue degenerazioni caratteristiche. Un radicalismo che diviene temperamento, effetto di precedenti moti e di ideologie rivoluzionarie, e non ha più un contenuto di riforme vive e mature, degenera in demagogia e provoca una utile funzione conservatrice; una politica conservatrice che riesce a sopraffare le minoranze rinnovatrici ed a precludere la via alle riforme necessarie conduce all'accumularsi di

energie nuove che si affermeranno poi in maniera violenta o rivoluzionaria.

La tendenza a chiudersi ed irrigidirsi ed imporsi per via di autorità e di corrispondente docilità e imitazione passiva e servile è spontanea in tutte le istituzioni sociali, incluse le religiose; nelle quali, anzi, il riferimento dell'origine di detti istituti alla divinità permette ad essi di affermarsi come cosa sacra e intangibile e di considerare e presentare i tentativi di rinnovamento come sacrilegii ed offese alla divinità medesima. E quindi l'accentramento autoritario dall'una parte e l'obbedienza dall'altra, il culto cieco della tradizione, l'osservanza minuziosa della lettera della dottrina e del precetto, divengono il cardine e la base degli istituti ecclesiastici decadenti; e poichè questo è appunto oggi il caso del cattolicismo, il cui decadere coincide, come abbiamo detto, con un crescente accentramento autoritario nel papato e manifesta chiaramente gli altri caratteri ora indicati, giova analizzare un poco più da vicino il concetto dell'obbedienza e vederlo nella teoria e nella pratica degli istituti che si sono costituiti in base ad esso. Istituti i quali si sono poi imposti come compito proprio il foggiare l'intiera società religiosa alla quale appartengono sullo stesso loro stampo e divengono gli strumenti più efficaci della deca-

denza. Così, e bene lo aveva intuito Vincenzo Gioberti, le origini di questi stati d'animo che furono caratteristici della società negata e sconvolta dalla rivoluzione francese, e che anche oggi permangono nell'istituto ecclesiastico del cattolicismo latino, vanno ricercate nel concetto e nella pratica dell'obbedienza che caratterizzano la Compagnia di Gesù.

12. *Varietà di obbedienza e perniciosi caratteri dell'obbedienza gesuitica.*

Fra le varie forme della obbedienza, od imitazione, che è uno dei più saldi e necessarii vincoli sociali conviene adunque considerare un poco partitamente l'obbedienza che alcune grandi religioni positive hanno posto a base del loro ideale di santità e di perfezione; questa obbedienza può muovere da due concezioni molto diverse, che si trovano mescolate in dosi diverse negli istituti monastici e negli ordini religiosi che ci sono noti, e delle quali prevale ora l'una ora l'altra.

Alcuni uomini dediti allo studio della vita interiore ed alla educazione della propria coscienza verso la piena armonia dei desiderii e delle passioni e il realizzarsi di un ideale di pace e di carità infinita, pensano che le cure della vita esterna non valgono l'atten-

zione dello spirito, e si uniscono per ridurre al minimo quelle cure della vita esterna e sgravano queste su di alcuno dei loro, e travagliano per la mortificazione e l'uccisione del desiderio dei piaceri che il mondo dà. Nasce da queste disposizioni la comunità monacale, nella quale alcuni procurano ed amministrano per tutti e dirigono la vita esterna della comunità, cercando, anche essi, di far questo con animo distaccato. È il tipo di obbedienza che prevale nelle case benedettine e nella *Imitazione di Cristo*. Qui evidentemente lo spirito non abdica, non si abbandona, ma anzi si riserba e si raccoglie in sè; l'obbedienza non vuole essere stasi e passività, ma sì invece remozione delle cure minori; e chi comanda è realmente il *servo* poichè non gli si abbandona che la cura di queste cose minori.

Altri uomini possono invece persuadersi che il male e il pericolo della vita morale è appunto nella volontà personale; che questa volontà personale è fallace e che il maggior vantaggio e sussidio di una vita ascetica è il rinunziare ad essa, l'ucciderla alle radici, il mettersi come cadaveri spirituali nelle mani di un altro. Questa volontà personale in quanto tale non potrebbe infatti — dicono i teorici di questa obbedienza — cercare che sè medesima; chi non vuole veramente

che la volontà *divina* sarà tanto più sicuro di seguire e di compiere questa quanto più si stacca dalla sua propria. Ma, poichè Dio è nascosto, questa volontà di Lui, se non deve essere quella dell'individuo che vuole obbedire a Dio, deve essere quella di un altro; e questo altro diventa Dio per lui ed egli lo segue con piena docilità, senza investigare, senza porsi delle questioni, anche quando può dubitare che il consiglio del suo Dio-uomo sia sbagliato e possa condurre al male ed avere risultati cattivi. Egli è sicuro, sapendo che non fa la volontà propria; e poichè tanto meno avrebbe motivo di fare la volontà di un altro uomo simile a lui, si persuade facilmente che, se obbedisce a un altro uomo, la volontà di quest'uomo è, per lui, volontà di un «superiore», di Dio.

Evidentemente il sistema sarebbe ottimo se Dio stesso facesse il maestro dei novizii, il rettore ed il generale di ordine, il vescovo e il papa; poichè allora il suo precetto coinciderebbe necessariamente con le norme immanenti della volontà buona e ci condurrebbe verso il compimento sempre più perfetto della volontà che non è nè la mia nè l'altrui, ma volontà di uno spirito che diviene e si fa secondo le esigenze e le norme dello spirito assoluto che è, appunto, Dio.

Ma quando questa volontà che io faccio

dio è la volontà di un altro uomo, la volontà di una coscienza che ha le sue passioni e le sue ombre e le sue oscillazioni, è, comunque, la volontà empirica di un essere definito e limitato, fosse egli anche quanto si può perfetto, il vantaggio che io ottengo sostituendo la sua alla mia volontà è, dal punto di vista del valore oggettivo e assoluto di questa volontà, puramente irrisorio.

Si può avere il vantaggio *pedagogico* di sostituire una volontà più sperimentata e provetta alla mia, e il vantaggio *mistico* del rimuovere dalla *mia* volontà quelli che sono i motivi più specialmente personali ed egoistici. Ma questi vantaggi sono superati da un terribile inconveniente che dà, a lungo andare, frutti rovinosi. Il fatto è che io non posso volere la verità, il bene, la giustizia assoluta, l'amore infinito se non realizzandoli in me, nella mia coscienza: la volontà del bene deve essere quindi intimamente e radicalmente personale, in quanto è appunto una volontà di bene che trova il suo compimento nell'esser sempre più volontà assoluta di un bene assoluto, e quindi ricchezza di volontà e ricchezza di contenuto eminentemente personale delle forme di questo bene. Uccidendo questa personalità si creano delle coscienze, diremmo quasi, senza stomaco e senza sesso, delle coscienze macchine nelle

quali alla volontà personale dei fini assoluti si sostituisce lentamente una volontà astratta di un bene astratto, che si concreta poi nei fini collettivi, nei fini dell'istituto; e si considera la felicità eterna come una specie di premio che l'istituto largisce a chi lo abbia meglio servito, come una giubilazione dello spirito a riposo. L'uomo è servo, Dio è il padrone, che si lascia rappresentare dal superiore e dal confessore, la coscienza è strappata da sè e messa in diffidenza contro il Dio interiore e contro sè medesima.

Questo triste e vile concetto dell'obbedienza, adottato dalla compagnia di Gesù, è stato da essa largamente insinuato in tutta la società cattolica negli ultimi secoli; ed un papa che è una inconsapevole ed incolta anima di servo della lettera e della tradizione lo ha spesso proclamato base di tutta la vita cristiana. Mai forse il cristianesimo fu svisato in maniera più atroce insieme e più ludicra.

13. *Società, diritto, legge. - Valore della norma esteriore.*

Ma riprendiamo il filo del nostro ragionamento. Abbiamo veduto in che modo sorgano le istituzioni e le norme sociali; esse sono sempre quasi un atto di volontà còlto da stasi e fissato perchè volontà minori, non ancora giunte a quel grado di sviluppo, pos-

sano regolarsi su di esso ed agire secondo esso. Qualche considerazione che aggiungiamo permetterà di intendere meglio che cosa sieno la legge ed il diritto e quindi anche lo Stato, che è, per tanta parte, l'organo il quale fissa ed attua il diritto.

Se, come abbiamo visto, tutta l'attività pratica umana e tutta la storia dell'uomo non è, in ultima analisi, se non volontà umana in atto e in processo, noi dobbiamo fare una prima distinzione fondamentale. O questa volontà è presa nella immediatezza del suo essere contingente e concreto, in quanto ogni volontà è volontà di questo suo oggetto storicamente e concretamente definito, o, penetrando in questo atto concreto e individuo del volere, si vuol discernere in esso un assoluto volere, ed un assoluto *voluto*, una norma che sia in sè e per sè oggetto di volontà, e quindi volontà pura trascendente i limiti dello spazio e del tempo. Il *fiat justitia pereat mundus* è l'espressione classica di questa volontà della norma. Ed essa ha luogo sempre quando lo spirito o la coscienza, pur trovando nella immediata e contingente presentazione di possibilità e di fini prossimi fattale volta a volta dal suo mondo interno ed esterno, nella complessa attualità presente che è questo suo mondo, la specificazione del suo atto, in quanto atto di

volere concreto, segue tuttavia una sua interna legge la quale nell'atto e nel volere contingente e concreto cerca l'espressione di sè, delle sue profonde vocazioni, il divenire, il farsi di una volontà assoluta e sovrana di bene che è fine a sè stessa, il *fiat voluntas tua* del *Pater noster*.

Nel secondo caso noi abbiamo la volontà morale, nel primo la volontà, puramente, che è detta volontà economica o giuridica, poichè è in fondo a tutte le manifestazioni dell'economia e del diritto. Rigorosamente parlando, quindi, la legge ed il diritto sono volizione singola.

Senonchè, quando parliamo di diritto, intendiamo dire qualche cosa di più; una specie di volontà investita di razionalità, una volontà norma e tipo che, in parità di condizioni date, si ripeta quasi spontaneamente in molte volizioni, materiate quasi della stessa comune realtà storica, sulla quale vadano in qualche modo plasmate le volizioni singole, in casi simili; una specie di segno esterno di una volontà impersonale, che è poi sempre anche essa, benchè con processo più largo e più complesso di quel che avvenga per i singoli, nel farsi e nel divenire, mutando sempre sia lo spirito sia il mondo esterno dei suoi mezzi e dei suoi segni, e quindi anche il rapporto fra i due.

Il valore vero di questo che noi diciamo del diritto, come di volontà media e tipo investita di una quasi impersonale razionalità, si intenderà ripensando a quel che dicevamo di ciò che nell'uomo, pur essendo l'individuo medesimo, atto e forma del suo essere e divenire, ha carattere e valore e significato sociale, perchè emerge da un processo di formazioni comuni. La legge, in sostanza, è l'indice di un certo adattamento fra la volontà formatasi con un suo processo storico ed operante in un suo mondo storico definito, e questo mondo medesimo; la stabilità e la quasi universalità propria del diritto è qui data da una permanente commisurazione fra lo spirito e il mondo della sua attività e i mezzi tecnici e le forme sociali di questa sua attività. E la legge, nel suo sviluppo, è appunto affaticata da questo tentativo di adattamento, e la storia di essa è la storia di questo. Noi abbiamo quindi in essa qualche cosa di veramente intermedio fra la volontà del singolo in quanto tale e la volontà dell'universale; è volontà del singolo, ma in quanto lo si supponga formato e costituito mediante una elaborazione di motivi e di attitudini operatasi in altre coscienze, trasmettentesi per le vie del linguaggio, commisurantesi ai problemi dati della vita e della tecnica di una razza di un popolo di una co-

munità minore. Questa interpretazione evita la eccessiva individualità che il diritto pareva avere nella teoria del Croce, pur tenendolo nettamente distinto dalla morale o dall'universale etico. Ma come sorga questa volizione comune e si fissi in legge ed acquisti nello Stato pienezza di espressione ed esecuzione obbligatoria e coattiva vedremo nel capitolo seguente.

Capitolo III.

Stato e Chiesa in generale.

1. *Due aspetti dell'attività umana: l'interiore e l'esterno.*

Lo spirito, come abbiamo detto, è conoscenza, autocoscienza, autonomia di volere e di fini, che si svolge, emergendo da un mondo di necessità e di determinazione, nello spazio e nel tempo, mondo il quale ne condiziona l'attività ed è oggetto di questa, come realtà da assimilare, da negare e da superare, nelle sintesi conoscitive e nella tendenza della volontà personale ed empirica a realizzarsi secondo la propria natura di spirito, a compiere, come propria vocazione, un assoluto volere di giustizia e di bene.

Da ciò è che lo spirito stesso, nella sua attività e nella sua storia esteriore, può essere riguardato sotto due diversi aspetti e

momenti; o in quanto, cioè, volto quasi all'esterno, esso riceve da fuori ciò che poi diviene forma ed attività spirituale, accettando e subendo, per via di conoscenza e di senso, in un primo momento; o in quanto assimilato e rielaborato, nelle forme della sua conoscenza e dei suoi fini, il mondo esterno, si rivolge di nuovo ad esso, per dominarlo e piegarlo a quei suoi fini, mediante la tecnica e tutto quel vasto sistema di istituti di rapporti di strumenti nel quale la tecnica si svolge si perfeziona e si compie.

Tra questi due momenti, dello spirito che *apprende* e dello spirito che agisce esteriormente, media la interiorità; la quale è ripensamento, ordinamento, sintesi delle acquisizioni dal di fuori, processo della autocoscienza in questo esercitarsi e vagliarsi della vita nell'opera sua, costituzione dei fini supremi ai quali poi segue l'operare, come ricerca ed uso dei mezzi atti al raggiungimento di quei fini. E questi, come abbiamo detto, non possono che essere individuali, in quanto si compiono nell'individuo stesso, il quale si trasfonde in essi e diviene quella realtà che essi indicano ed anticipano; e non possono, insieme, non essere che superindividuali, in quanto lo spirito non può cercarsi e volersi che nel compimento di sè, cioè nella universalità, così delle sintesi supreme

del sapere come della volizione della assoluta norma indicante ciò che è in sè e per sè bene. Ma la società, come mondo esterno allo spirito, e non come universalità di forme nelle quali si realizza lo spirito stesso, appunto perchè *esterna*, perchè mondo da superare e da trasformare, perchè complesso di formazioni di meccanismi e di mezzi, è per l'uomo, come abbiamo veduto, una condizione ed un dato di fatto, non una norma.

E poichè, appunto, in tanto essa è, per lo spirito, in quanto questo vi si rispecchia, e ne assume la materia delle sue interiori elaborazioni, e vi si fa quasi per entro e se ne giova, la realtà vera ed ultima, i valori che devono servirci di misura nello studio della società sono nello spirito medesimo, anzi sono lo spirito esso stesso; ed ogni divisione e separazione che noi facciamo in questo mondo esterno dello spirito che è la società degli uomini viene quindi anche essa a cadere, in ultima analisi, sulle attività dello spirito e sullo spirito medesimo. Ed è questo che ora ci importa di considerare attentamente, per ritrovare l'origine prima di quella, fra tali divisioni, che più ci interessa pel nostro scopo presente, la divisione della società religiosa dalla civile, della Chiesa dallo Stato.

2. *L'uomo come soggetto e come persona morale. - Divisioni dell'attività umana riguardanti il soggetto come tale.*

Lo spirito non ci è definitamente noto che nei suoi atti; non ci si rivela, come del resto nessun momento del reale, in sè e per sè, ma solo nell'attualità del suo divenire, nelle tappe varie e nei momenti successivi di questo processo che è la sua storia, nel tempo e nello spazio, che è il mondo multiforme e complesso dei fenomeni. Che questo divenire sia il *pan*, l'universo essere medesimo, per identità; o che esso sia invece il divenire di una pluralità di èsseri i quali quindi non hanno solo momentanea parvenza nel flusso di questo moto che affatica l'universo essere e farsi, apparendo e scomparendo come fasi e momenti fugaci di questo, ma sono a sè e divengono sè medesimi, e quindi tanto più si consolidano quasi e si affermano, come principii autonomi di esistenza, quanto più in questo divenire cercano e trovano sè stessi, è questione che, per il momento, non ci riguarda. Anche esso, lo spirito, ci apparisce quindi come molteplicità e dispersione che attende di essere ordinata e distinta nei suoi varii gradi e momenti, unificata, per quanto ci è possibile, dato che a noi sfugge il principio stesso dell'unità,

che è lo spirito nella realtà sua vera ed unica, inafferrabile.

L'unità dello spirito, la quale non può essere appresa che come l'uno di questa molteplicità di rappresentazioni e di volizioni concrete che è nell'individuo, è coscienza chiara del *sè*, non altrimenti traducibile in parole. Abbiamo del resto indicato sopra, parlando della differenza fra religione e filosofia, i limiti che alla conoscenza razionale ed alla autocoscienza vengono da questo essere oggetto loro la concretezza immediata dell'atto, il fatto, il già divenuto, il definito, che solo può essere oggetto di apprensione chiara e di volizione meditata e calcolatrice; limiti i quali ci inducono a confessare che la realtà risiede e va cercata, piuttosto che in queste forme morte che essa abbandona quasi sul suo corso, in quell'empito creatore di forme nuove, il quale eccede l'intelligenza, e in ordine al quale l'intelligenza non è che tentativo di illuminazione del processo creatore e della via da seguire, tentativo superato in qualche modo per finezza di intuito e sicurezza di direzione dallo stesso istinto vitale che è proprio dell'animale, ed al quale, nell'uomo consapevole, corrisponde, quasi come *istinto* non chiarificato e ridotto a ragione ragionata, l'intuito religioso o mistico, secondo quello che abbiamo detto.

L'attività dello spirito individuo, in quanto tale, è processo di chiarificazione, di armonia e di sintesi, di unificazione interna; processo che è lo stesso formarsi e costituirsi ed arricchirsi della personalità morale. Nello studio di questo processo noi possiamo seguire due vie diverse: attendere cioè o all'*oggetto* dell'attività spirituale, o vero ai caratteri che questa ci presenta in quanto *soggetto* e modi e momenti del soggetto medesimo.

Per la seconda via l'attività dello spirito è stata da un filosofo italiano divisa in attività *teoretica* e *pratica;* e la prima in *scienza* ed *arte*, la seconda in *economica* ed *etica*, seguendo per queste suddivisioni l'antinomia dell'universale e del particolare. La scienza vera, o il pensare per concetti, espressioni dell'universale, l'arte espressione del particolare; l'economica, volontà in atto, comunque, e l'etica, volontà della norma e dei fini stessi dello spirito secondo la sua propria natura, volontà, cioè, dell'universale.

Queste divisioni sono di natura formale; esse riguardano cioè lo spirito stesso, direttamente, e ciò che non è spirito, ed apparisce come diverso e distinto da questo, riguardano solo in quanto può cadere sotto la apprensione e considerazione di esso e quindi anche come trasmutantesi od atto a

trasmutarsi in spirito ed in forma. Dal punto di vista del contenuto o, con parola più precisa, di quello che ci si offre come *materiale* di elaborazioni spirituali, le distinzioni sopra indicate non valgono: tutto, infatti, il mondo dell'uomo e della storia entra nell'attività teoretica e nella pratica, può essere appreso come soggetto o come oggetto e quindi pensato, ulteriormente, come sintesi di soggetto ed oggetto.

3. *Divisioni dell'attività umana riguardanti l'oggetto di essa e la specificazione esteriore. - Società varie.*

Di altra natura sono le distinzioni le quali riguardano l'oggetto delle attività spirituali scisso idealmente da queste e considerato come stante da sè, ma pur sempre in quanto ci mostra attitudini diverse ad agire sullo spirito ed imprimerlo di sè, specificandone e determinandone l'atto. In questo modo, ad esempio, dividiamo lo *scibile* per categorie e per provincie: la chimica, la fisica, la botanica, la zoologia, l'antropologia, ecc.

Ma, più che le divisioni riguardanti gli oggetti esterni, attuali e possibili, dell'opera umana, ci interessano qui le distinzioni e divisioni che cadono sull'uomo medesimo, còlto nella esterna e fenomenica varietà dei suoi atteggiamenti nella ricerca dei fini della vita.

Sotto questo aspetto noi dividiamo gli uomini innanzi tutto in varie società o famiglie, distinte dal posto che esse occupano nello spazio e da un certo ordinamento interno ed unitario delle loro attività concorrenti; od anche, secondo caratteri etnici o spirituali, fissiamo divisioni di razza di lingua di religione esteriore di cultura, ecc.: o, nel seno stesso di un popolo, dalla diversità dei rapporti dai quali sono legati e dell'ufficio assegnato ai varii gruppi nella divisione del lavoro sociale, li distinguiamo in classi: proprietarii, industriali, salariati, artigiani, mezzadri, e via dicendo· o per professioni, o, sulla base ancora del territorio, in provincie e comuni, o in varie altre categorie.

In generale le varie società minori si distinguono in questo modo: esse sono aggregati risultanti da condizioni empiriche e da scopi della vita limitati e parziali: l'individuo esteriore non vi è quindi dentro che in parte e conserva anche dinanzi ad esse libertà ed agilità di movimenti; e tali divisioni e distinzioni, appunto perchè empiriche ed occasionali, possono moltiplicarsi all'infinito. Tali sono tutte le associazioni di classe, i sindacati di mestiere, le comunità risultanti da collaborazione o, comunque, rapporto nel lavoro; tali le varie associazioni politiche, aventi cioè lo scopo di determinare nuovi istituti o

nuovi orientamenti politici, le associazioni scientifiche, di beneficenza, sportive, e via dicendo. Esse hanno comune il carattere di essere esplicazioni contingenti (non necessarie), e parziali dell'attività esteriore umana, e, quale che sia l'ufficio e l'importanza loro, sono, per sè, oggetto di storia, non di filosofia.

4. *La società prima, necessaria e coattiva, o lo Stato. - Volontà individuale delle condizioni e dati di fatto collettivi dell'azione.*

Ma l'associazione umana ha origini più profonde e ragioni più universali: ve ne è una nella quale il singolo è collocato non per ragioni contingenti o per suo libero volere, ma per le condizioni stesse e le ragioni dello svolgersi della sua vita nel mondo delle realtà esterne e dei rapporti sociali.

Abbiamo visto che cosa è l'uomo; coscienza che diviene e si forma in un mondo esterno dato. Dall'essere tutti gli uomini questo, coscienze che si cercano seguendo le comuni ed universali ragioni della realtà che li costituisce nel loro essere di spirito e di coscienze, e dalla identità di queste condizioni date nascono i primi e necessarii rapporti di questi uomini, nascono sia per la universalità del problema che è ugualmente posto in ciascuno di essi, l'ascendere dalla concretezza

e determinazione alla personalità ed alla libertà, il divenire, di mondo, spirito, sia per la necessità dei rapporti creati dall'identità dei dati esteriori; perchè tutti siamo nello stesso suolo, discendiamo gli uni dagli altri, abbiamo a disposizione mezzi che è necessario sieno attribuiti agli uni piuttosto che agli altri con certe norme, cresciamo nella vita per l'opera di questo mondo che è innanzi tutto il mondo dei nostri simili, entriamo in una comunione di rapporti spirituali, empirica quanto alla storia del suo formarsi e svolgersi, ma che, per ciascuno di noi si confonde, per innumerevoli vie, col nostro proprio mondo esteriore ed è come una espressione collettiva dei valori spirituali raggiunti dai singoli e messi, in qualche modo, in comune. Inevitabilmente, quindi, per la necessaria *socialità* che è nell'universalità delle forme spirituali, come abbiamo detto, e la spontanea società del mondo ambiente e dei rapporti fra uomini che ne emergono, noi entriamo in una comune formazione di coscienze, in un complesso di rapporti sociali al quale non possiamo sottrarci e che quindi ci è inevitabile volere, con la volontà stessa con la quale vogliamo la vita, la conservazione e lo sviluppo della nostra esistenza, il raggiungimento dei fini nei quali si realizzano i valori della vita medesima.

Questa volontà del mondo umano fenomenico esteriore, come di un insieme di dati di fatto e di condizioni di sviluppo dalle quali non possiamo prescindere e verso le quali ci sentiamo portati dalle vivaci e profonde necessità del nostro essere, è, sostanzialmente, in ciascuno di noi, il primo e fondamentale fatto sociale, la società in atto. Ed essa è insieme la legge e lo Stato. Ed è essa volontà che si concreta poi e si manifesta nella volontà dei mezzi esterni più o meno necessarii allo sviluppo della nostra personalità, ma il possesso e l'uso dei quali ci apparisce subordinato a certe norme, in quanto la promiscuità e l'imperio del caso e dell'arbitrio sarebbe la negazione di quel fondamentale principio che abbiamo sopra detto: che cioè nessun uomo, per affermare in sè l'umanità, può negare l'umanità stessa nelle sue universali e comuni esigenze, e che quindi, la volontà dei proprii fini deve essere volontà di quei fini in sè medesimi ed in quanto possono e debbono essere raggiunti da ciascun altro uomo, il quale sia, come noi siamo, concretamente e visibilmente l'umanità. Quindi agire non come singolo, ma come uomo, significa seguire una norma che vale, come per me, così per ognuno il quale sia come me uomo; e rispettare questa norma nei rapporti con uomini.

5. *La volontà del dato e del fatto sociale come legge e Stato.*

Ma da quel che abbiamo detto non apparisce ancora come questa volontà, che è in ogni individuo, delle condizioni esteriori date, naturali o sociali, nelle quali deve svolgersi l'azione dei singoli, si trasformi in legge e Stato; due cose, cioè, che appariscono non come volontà del singolo, ma come norma data e fissata ed imposta dal di fuori ed obbligatoria e coattiva. Senonchè non è difficile spiegare questa apparente eteronomia. Questo mondo esterno è, come abbiamo detto, *dato* per l'individuo: questi potrà, quando se ne sia impossessato, mutarlo e disporlo diversamente, ma intanto deve impossessarsene, farlo proprio, muovercisi dentro; e questa è una maniera di accettazione e di apparente soggezione; allo stesso modo che, per agire e continuare ad agire, conviene sottostare alle condizioni della natura stessa del nostro organismo fisico ed alle leggi naturali che riguardano il normale consumo e il rifornimento delle energie fisiologiche.

Quando fra questi dati di fatto sono altri uomini, operanti come noi per il raggiungimento dei loro fini, i quali poi sono i comuni fini dello spirito, che è ugualmente in noi ed in essi, questa accettazione delle con-

dizioni di fatto date apparisce sotto un altro aspetto. Nel possibile conflitto fra varie volontà umane, noi non possiamo essere sicuri di conservare l'autonomia del nostro essere e del volere se non in quanto gli altri uomini, i quali potrebbero violarla, e far di noi un mezzo per i loro fini, sieno disposti a riconoscerla. Questo loro riconoscimento della nostra autonomia deve essere quindi ed è voluto da noi al modo stesso che questa autonomia. Ma ciò non può avvenire se non in quanto l'autonomia dei consociati, o di un gruppo prevalente di essi, apparisca come fondata non su ragioni prettamente individuali, quale sarebbe, per esempio, la robustezza fisica, e quindi come arbitrio o capriccio per rispetto alla volontà degli altri, ma su di una comune necessità; così che il volere gli altri osservare la medesima norma che io osservo sia per me condizione indispensabile dell'agire in base a questa norma, dell'avere io questa determinata volizione pratica, riguardante l'uso di certi mezzi che sono, ed è necessario rimangano, a mia disposizione, ed il raggiungimento di certi risultati.

In quanto, quindi, in un dato gruppo di uomini, certe volizioni degli altri appariscono come garanzia e requisito della mia stessa volizione, esse sono da me postulate ed

attese ed, all'occasione, imposte; e questo dà luogo alla legge, la quale è appunto l'interesse che gli altri consociati hanno a vedermi rispettare certe norme e condizioni che essi, alla loro volta, rispettano, per il medesimo titolo.

Ora siccome, storicamente, questa solidarietà di voleri, espressa nella norma o nella aspettazione che altri in circostanze eguali si regolino ed agiscano egualmente che noi, da principio non associò tutti gli uomini, uniti comunque in rapporti sociali, nella stessa misura; ma alcuni di essi, assoggettati altri uomini, se ne giovarono come di mezzi, disconoscendone l'originaria autonomia; e siccome fra gli stessi consociati con eguale diritto avvenivano ed avvengono sovente le infrazioni alla comune norma fissata, per motivi psicologici di varia natura, sorse naturalmente una ulteriore intesa fra i consociati, volta a sancire l'arbitrio dei prevalenti sui sottoposti e ad impedire le infrazioni alla norma, e ad esigere dagli eguali eguali prestazioni; e questa organizzazione è lo Stato, nei varii caratteri ed aspetti empirici che esso ha rivestito.

Il lettore vede ora per quale processo dalla originaria volontà d'essere che muove ogni uomo, e che è via via volontà di agire, volontà delle condizioni e dei mezzi esteriori

di questa azione, volontà del rispetto, da parte di altri uomini, della nostra sfera di azione, volontà di collaborazione sociale, necessaria per la tutela o per la conquista dei beni necessarii alla vita, proceda e sorga lo Stato; e come questo non si estenda a tutta l'attività umana, ma solo a quella parte di essa che, in momenti e condizioni storiche dàte, apparisce ai consociati soggetta alle necessità di una comune norma coattiva, di un comune obbligatorio consenso.

6. *Svolgimento storico dello Stato.*

Apparisce quindi come, per intendere che cosa è lo Stato, in questo universalissimo significato della parola, convenga cercare non quello che esso è empiricamente, in questo o quel popolo e tempo, ma le comuni e permanenti ragioni le quali ne hanno determinato l'esistenza e le quali anche appariscono sempre, qualunque sia l'aspetto fenomenico ed esteriore che i rapporti fra uomini hanno assunto nella storia. La società e lo Stato, abbiamo detto, sono l'uomo stesso in quanto vuole ciò che, fuori di sè, è oggetto di disposizioni razionali per l'uso che deve farsene, vuole cioè questa disposizione razionale del mondo della sua attività; ed in quanto una tale sua volontà è condizione di sviluppo del-

le volontà consociate, è volontà sociale. Ma appunto perchè lo spirito, svolgendosi, muta e mutano quindi i termini concreti e le maniere e la intensità di questa sua volizione di sè e del suo mondo esterno, mutano necessariamente le leggi e lo Stato; nè c'è altra legge interiore e necessaria, del loro mutare, se non questa logica dello spirito che dai dati che ha a propria disposizione crea la sua storia ed il suo mondo.

Sotto questo aspetto, le distinzioni empiriche fra le varie società ci giovano poco. Innumerevoli cose che, con i progressi della cultura e della civiltà umana, sono oggi fuori dell'ambito della legge e dello Stato, furono un giorno comprese in esso; vi furono comprese, quando il legiferare ed il disporre intorno a quelle varie cose, di arte di religione di igiene e via dicendo, parve condizione di fatto indispensabile per lo svolgersi della vita umana e della storia; quando la volontà singola sentiva il bisogno d'essere forte di questo consenso delle volontà e reagiva contro la violazione di esso come contro una minaccia o un pericolo del suo proprio volere; ne uscirono, quando il crescere e l'affermarsi delle coscienze fu insieme, per queste, aumento di individualità autonoma e di personalità e il crescere di questa nella libertà parve, non già più un pericolo, ma anzi

una garanzia ed un beneficio prezioso nella lotta per il raggiungimento dei fini della vita.

E quindi anche nessuna mutazione ed innovazione sociale, per quanto audace, deve farci timore; ma nessuna, anche, dobbiamo accettarne se non in quanto e perchè essa ci sembri legittimata e richiesta dai progressi della coscienza umana, la quale nella libertà realizzerà meglio quelle che sono le inseparabili condizioni dell'opera sua: crescente impronta personale ed individualità, e crescente socialità raggiunta spontaneamente, e quindi tanto più efficacemente, con il diffondersi delle forme spirituali, o, in altre parole, della *cultura* nel più ampio significato di questa parola.

In altri termini, lo spirito, abbiamo detto, è padrone della sua storia e del suo mondo esterno, del mondo cioè delle leggi degli istituti dei rapporti sociali; e quello che è sua creazione, non può essere che bene, mentre nelle sue creazioni è male quello che ci è ancora di animale, di impulsivo e violento e quindi di non libero, di inferiore e di passato: e le sue creazioni debbono anche avere, ed hanno in realtà, là dove si nota progresso e non sosta e involuzione, questo carattere di sempre meglio riflettere nel mondo degli istituti e dei rapporti umani che è creazione dello spirito la natura stessa di questo spi-

rito creatore; il quale è consapevolezza e libertà ed unità di voleri; e quindi legge del progresso storico è quello che il Cristo chiamò l'*avvento del regno*, o il compimento della volontà del Padre, o, in altre parole, una crescente unità di voleri, in una crescente libertà e consapevolezza ed autonomia dei voleri singoli nei quali un comune profondo volere (il Padre) si rivela e si compie dall'interno, cominciando dalla *liberazione dal male*, che è il superamento della concretezza esteriore e della individualità empirica e dell'egoismo.

E concetto limite di questa unità crescente dei voleri è la piena individualità e consapevolezza e personalità dei singoli, la soppressione di ogni eteronomia, l'*anarchia*, ma solo come coincidenza piena della volontà individuale con la volontà della norma e volontà assoluta, coincidenza che da sola e perfettamente assicura dall'arbitrio e da ogni forma di coazione e di sopraffazione.

7. *Lo Stato storico e la sua unità. - Carattere empirico delle distinzioni storiche fra Stato e Chiesa.*

In un certo senso, se cioè si consideri lo Stato come il mondo della legge e del diritto, nulla che sia legge o diritto, nessuna forma di società o di autorità avente carat-

tere di imperio può essere fuori dello Stato; anzi essa sarà, per definizione, lo Stato medesimo.

E questo criterio va anche applicato alla Chiesa. Nella storia, per un lungo periodo di tempo, la società religiosa o la Chiesa — prescindendo ora dall'esame di quelli che sono i suoi fini proprii e della loro vera natura — ci apparisce in forme di determinazione o coazione giuridica che noi abbiamo detto essere proprie dello Stato: l'attività religiosa è regolata da leggi e posta sotto la sanzione dei poteri pubblici; la Chiesa o non si distingue dallo Stato medesimo, come avviene, per la nostra civiltà occidentale, sino al cristianesimo, e come continua ad essere in molte società inferiori, anche oggi, o, accanto alla società civile ed insieme con essa, costituisce lo Stato nella pienezza del significato della parola, considerandosi, e venendo considerata, come società *perfetta e necessaria*, fonte autonoma di diritto, capace di imperio e quindi anche di una qualche forma di coazione. In queste condizioni, e sono quelle della società medioevale ed in parte ancora della presente, società religiosa e società civile costituiscono insieme lo Stato vero, dividendosene le attribuzioni e i poteri; e la divisione ha carattere empirico, avendo l'attività dell'una e dell'altra eguali forme giuridi-

che, e tendendo l'una e l'altra ad appropriarsi il massimo del potere; la Chiesa col pretesto che essa cura il bene delle anime e il raggiungimento dei fini ultimi, superiori, quindi, a quelli dello Stato; la società civile per la ragione che essa, ed essa sola, è lo Stato e quindi anche l'organo unico e sovrano del diritto.

E di qui le innumerevoli dispute delle quali è piena la storia del diritto ecclesiastico; ed innanzi tutto le dispute sui limiti e sulle attribuzioni delle due società, che si ritenevano egualmente perfette, cioè autonome, ma a ciascuna delle quali appariva la contradizione di questa autonomia nel campo, che era poi sempre il più grave ed interessante, delle *materie miste*. E di qui anche l'oscillazione del potere fra le due associazioni determinata da ragioni storiche; prevalente l'una o l'altra, non secondo il peso delle ragioni che i suoi interpreti potevano addurre a suo vantaggio, ma secondo la natura e l'importanza dei servigi che essa poteva rendere ai consociati e che questi se ne attendevano.

Tali dispute teoriche intorno alla natura ed alle attribuzioni delle due società hanno perdute oggi quasi per intero la loro importanza; nessuno negando alla società religiosa che essa si occupa di beni i quali hanno assai maggior valore che non i beni esterni e

terreni, ma tutti, altresì, sostenendo che quei suoi beni sono di natura tale da dover essere, oggi, oggetto di libera e personale ricerca e conquista, all'infuori di qualsiasi obbligatorietà e coazione esterna; e che quindi è l'associazione religiosa essa stessa la quale fa offesa ai suoi beni e li deprezza quando li vuole trattati alla stregua degli altri beni che essa, a ragione, proclama enormemente inferiori. alla stregua della terra e degli edifizii e delle macchine agricole.

E notevole è anche un'altra cosa; che cioè l'importanza civile e politica della religione e quindi l'impulso che portava le coscienze religiose a dare efficacia coattiva a certe forme di rito e di culto è proporzionale all'importanza che nella religione stessa hanno motivi e preoccupazioni di ordine inferiore e spesso puramente terreno. Quando, come nella società antica e nella medioevale, dal culto di certe divinità e di certi patroni, e dall'osservanza di una data ortodossia religiosa si fanno dipendere le fortune economiche e la stessa conservazione civile di un popolo, ed al sacerdozio è affidata una mediazione il cui scopo sia propiziare le potenze divine perchè elargiscano la prosperità materiale, e dalla divinità irritata per defezioni religiose si temono vendette e castighi, è ovvio che la società ecclesiastica e l'opera

del clero e l'ortodossia entrino nel campo dei mezzi più delicati e più importanti che un popolo ritenga di avere per raggiungere i suoi fini terreni e che la tutela del clero e dell'ortodossia sia essenzialmente affare di Stato; mentre una religione il cui scopo primo e la cui maggiore preoccupazione siano l'educare e condurre le coscienze ai beni assoluti, alla libertà spirituale ed alla bontà, sentirà assai meno il bisogno di tutele e di privilegi civili e rifuggirà dal convertirsi in uno Stato ed in una forma di coazione.

Ora, anche oggi, gran parte del nostro popolo, ad esempio, è ancora devota al clero ed al cattolicismo per questi beneficî terreni, e ciò solo spiega la dipendenza politica di esso dal clero e dalla Chiesa ed illustra di larga luce molti dei mezzi dei quali il clero si serve per mantenerlo in questa dipendenza.

D'altra parte nessuno più nega allo Stato che, quando si è nel campo del diritto e della coattività, si sia nel suo campo; mentre è opinione comune che lo Stato medesimo è creazione dello spirito e che questo si sottrae agli impacci ed al peso di inutili o tiranniche vessazioni giuridiche via via che gli riesce di sostituire alla necessità la libertà, ed il consenso degli spiriti, alimentato dai progressi della cultura, diviene più spontaneo ed efficace.

Quindi il cadere delle sanzioni giuridiche per riguardo a certi rami dell'attività umana e più particolarmente nel campo delle fedi e della libertà di coscienza, lungi dall'essere un regresso, è anzi un progresso; ed una società religiosa la quale si lamenta di questo passo in avanti compiuto dalla coscienza umana, che vuol restituiti gli atti ed i valori religiosi al campo, che è il loro proprio, della interiorità e della libertà, deve ispirarsi a preoccupazioni che non solo non sono di indole religiosa, ma che anzi negano la religiosità, cercando di contenerla in forme inferiori e superate, e negano anche lo spirito, forzandolo quasi a tornare indietro sulla sua via ed a rinnegare le sue conquiste. E qui è il vizio radicale del clericalismo, come altrove abbiamo mostrato e diremo in seguito.

8. *Criterio per distinguere la società religiosa dalla civile razionalmente.*

Ma noi dobbiamo ora trattenerci un poco a considerare più da vicino ed accuratamente la questione della natura delle due società, la religiosa e la civile, e dei loro mutui rapporti.

E si può dedurre da quanto siamo venuti dicendo sopra che la società civile cura il raggiungimento dei fini della vita in quan-

to essi dipendono da rapporti fra uomini e con il mondo esterno, mentre la società religiosa cura il raggiungimento dei medesimi fini in quanto essi hanno sede nella coscienza e sono ottenuti mediante l'educazione di questa e l'alimento che ad essa viene dalle profondità della sua realtà spirituale. Ed è chiaro, secondo ciò che abbiamo detto sopra, che non è possibile distinguere fini da fini ed attribuirne alcuni allo Stato altri alla Chiesa. L'uno e l'altra abbracciano la totalità dei fini della vita in quanto essi, considerati nello svolgersi esteriore di questa, possono dar luogo a rapporti giuridici, o in quanto, nella interiorità della coscienza, sono fini e valori di natura religiosa. Dire, ad esempio, che l'uno cerca i fini che si raggiungono nel tempo e l'altra quelli che nell'eternità, implica, innanzi tutto, una distinzione basata su di una teoria che può non essere, e non è, ammessa da tutti e che quindi verrebbe per molti ad annullare dalle radici la società religiosa. Ma essa è poi anche falsa: poichè i fini della vita religiosa si raggiungono in questa vita, in quanto la coscienza che se ne impossessa per ciò stesso li realizza e li compie, e già qui essi sono, per la stessa natura loro, al difuori dello spazio e del tempo; chè, se fossero nello spazio e nel tempo, non potrebbero mai uscirne. E d'al-

tra parte anche i fini dello Stato, che sono spesso fini di cultura di giustizia di bontà, si realizzano nell'assoluto, sono cioè dei valori assoluti e, sotto questo aspetto, religiosi.

La nostra distinzione è quindi sostanzialmente *formale*. Le stesse categorie di oggetti e di fini possono essere nell'ambito dello Stato *in quanto* si realizzano netto spazio e nel tempo, e in quello della società religiosa, o della religione, in quanto si realizzano nell'assoluto. Se si potesse considerare la vita come esteriorità ed interiorità, si potrebbe aggiungere che la prima è il campo proprio del giure e dello Stato, la seconda è il campo proprio della religione. Ma noi supponiamo qui, per comodità di esposizione, una divisione netta che non è accettabile senza ulteriore spiegazione. Poichè nè l'esteriorità è esclusivamente dello Stato nè l'interiorità esclusivamente della religione. E intendiamo dire:

1.° che l'attività esterna dell'uomo dà luogo alle forme giuridiche non sempre e necessariamente, ma quando le condizioni storiche dello spirito e del suo mondo ambiente esigono che rapporti ed atti umani sieno fissati in forme di diritto, e che, egualmente, l'attività interiore della coscienza dà luogo al fatto ed alla associazione religiosa non sempre nè necessariamente ma quando, per

le condizioni storiche dello spirito stesso, essi assumono quella speciale tempera che noi chiamiamo religiosità e si riversano in quegli atti e rapporti esterni che chiamiamo religione positiva;

2.º che un certo complesso di fatti e di rapporti esterni (associazioni religiose di varia natura, luoghi e beni destinati al culto, ecc.), sono necessari alla società religiosa, la quale quindi ha bisogno di essere persona giuridica o capace di diritto; e che logicamente, quindi, la società civile, lo Stato, interviene a creare queste forme giuridiche che sono necessarie alla società religiosa in quanto è anche essa comunione pattuita e legale di persone e di beni; così come anche interviene in numerosi altri fatti ed attività di ordine spirituale quando il realizzarsi dei suoi fini lo esiga o meglio, secondo quel che abbiamo detto, quando i fini individuali esigono che quei dati fatti e quelle date attività rivestano forme giuridiche e cadano sotto le sanzioni collettive.

Vi sono, è vero, alcuni scrittori i quali chiamano indifferentemente economica o giuridica l'attività pratica distinta dell'etica e chiamano religioso il momento della interiorità che acquista consapevolezza di sè e pone l'assoluto come termine supremo od oggetto della vita; ma questa verrebbe ad essere

pura distinzione di momenti e forme dello spirito con scarsa utilità pratica; mentre noi, per il presente nostro scopo, dobbiamo solo parlare di quegli istituti in particolare che storicamente ci appariscono come diritto e come Stato e di quelli altri istituti che ci appariscono come rito e dottrine e formule religiose e come religioni positive o chiese; nè importa che, in questo più ristretto significato, una gran parte dell'attività umana rimanga non catalogata in questa distinzione. Ci basta aver fissato una distinzione che giovi ad intendere la natura dei due istituti politico e religioso; così che, per quanto l'uno e l'altro, nella storia, si mescolino e si confondano variamente, entrando in innumerevoli e sempre nuovi rapporti nel vasto campo delle attività umane esteriori, quella loro natura rimanga fissata come tendenza e vocazione immanente che il corso della storia debba non contraddire ma realizzare: così che il diritto e lo Stato si astengano sempre meglio dall'influire su ciò che è formazione e sviluppo e libero esercizio della personalità umana in tutto quello che essa ha di intimo e di sacro; e, d'altra parte, la società religiosa sia sempre meno Stato, si sottragga sempre meglio a quel complesso di protezioni e di sanzioni giuridiche, a quelle preoccupazioni di indole utilitaria ed econo-

mica che hanno avuto tanta parte nel corso della sua storia e che furono sempre causa di decadenza e di ipocrisia religiosa, quando, venendo meno l'intimo vigore di religiosità che fu, da principio, l'origine insieme e la giustificazione di questo estendersi delle società dei credenti in un campo che non era il loro, ricchezze e privilegio e potere furono cercati per sè ed usati a vantaggi politici di un ecclesiasticismo ambizioso e invadente [1]).

9. *Come e perchè lo Stato non può disinteressarsi, in tesi generale, della religione.*

Non è difficile assegnare l'origine prima di queste ovvie e frequenti permistioni e confusioni di uffici fra la società religiosa e la civile. Abbiamo detto che diritto è la forma che la razionalità imprime ai rapporti esteriori dell'uomo in quanto dalla confusa molteplicità di essi si esprime una norma esterna

[1]) Caratteristico, in questo ordine di cose, un fatto narrato largamente dal Taine nel primo volume dell'*Ancien Régime*, e notato anche dal Ruffini in: " Libertà religiosa ": Il clero francese, ricchissimo sotto l'antico regime, così da possedere circa un quarto del territorio nazionale, non pagava imposte; ma, di quando in quando, nelle sue assemblee generali, deliberava dei contributi straordinarii all'erario dello Stato, che era poi quello della monarchia: ora sotto Luigi XIV ed altri re francesi, questi contributi venivano accordati solo a patto di persecuzioni del potere civile contro i protestanti; e molte odiose persecuzioni e la stessa revoca dell'editto di Nantes ebbero questa origine

e necessaria che li governa. Ora l'attività esteriore ha tre momenti, come abbiamo indicato; nel primo lo spirito accoglie ed accetta dal mondo esterno, assimila e fa suo questo mondo; nel terzo esso esce di nuovo da sè ed interviene nei processi e nelle condizioni della società e della natura per un fine proprio, con un piano proprio ed una tecnica faticosamente acquistata. Fra questi due momenti esteriori media un terzo; media lo spirito medesimo, come soggetto, e la sua attività interiore: esso raccoglie e discerne e trasforma in espressioni ed in volizioni ciò che gli viene dall'esterno o dal non sè, e di fattura si trasforma in fattore, di vissuto in dominatore e creatore.

Ora di questo momento che pone lo spirito nelle condizioni di agire non può in alcun modo disinteressarsi lo Stato e il diritto; in quanto l'uomo fa, esteriormente, ciò che egli è, lo Stato, che riguarda il suo fare, non può prescindere in alcun modo dal suo essere. E quindi tutti i provvedimenti volti ad assicurare il normale apparire e crescere dell'individuo e l'educazione di questo, tutta l'attività legislativa ed amministrativa avénte per iscopo la famiglia, l'istruzione, la cultura popolare; e quindi anche tutte le norme dirette a fissare nei rapporti umani i principii di equità e di giustizia, i quali

vengono allo Stato dalle coscienze e si elaborano, per esso, in queste; e quindi anche la cura, almeno indiretta, delle condizioni e delle origini dell'azione che sono di natura spirituale e, in particolar modo, la ricerca di quel senso di responsabilità del quale è necessario si alimentino tutte le attività e tutti gli uffici pubblici; quindi anche, infine, il risalire dall'atto esterno alla interiore coscienza ogni volta che sia necessario interpretare volontà e colpire responsabilità civili e penali.

Ed è appunto in questo terreno che lo Stato si incontra con la religione; e se religiosa, come abbiamo detto, è l'attività interiore che, giunta ad un certo grado di consapevolezza, di dominio di sè, si pone, con libera creazione spirituale, i fini ultimi della vita e dell'essere, lo Stato non può disinteressarsi della religione. E poichè le religioni positive hanno, o dovrebbero avere, soprattutto, questo ufficio di educare le coscienze, ed in esse la vita interiore, ed in questa l'efficacia dei fini ultimi e supremi, espressi in una fede, e quindi *fornire*, in qualche modo, alla vita pubblica quel fervore di attività spirituale che essa ha bisogno di consumare per vivere e progredire, lo Stato non può, evidentemente, disinteressarsi delle religioni positive. Esso potrebbe farlo solo in due

casi: nel caso, cioè, che queste religioni positive fossero discese, nell'ambito della sua attività, ad una così scarsa importanza da essergli indifferente lo svolgersi dell'opera di esse in un senso o in un altro, quanto al raggiungimento dei suoi fini; o nel caso in cui esse fossero salite ad una tale efficacia di interiorità, ad un così vivo e fervido senso della libertà di coscienza, a tanta elevatezza di criterii e di ispirazioni morali che non solo perturbamenti di contese dogmatiche non possano venire fra i cittadini, ma sieno anche divenute praticamente impossibili le ipocrisie di una religione che si fa partito politico o le ambizioni di corpi religiosi che mirino a divenire un potere nello Stato e costituiscano quindi una minaccia per l'ordine pubblico e per le libertà collettive. E poichè in questo senso appunto avviene, come più innanzi indicheremo, lo sviluppo delle religioni, ed in particolar modo del cristianesimo, è ovvio che lo Stato finirà con l'intervenire sempre meno nelle faccende religiose di una Chiesa e delle singole Chiese. Queste esplicheremo l'opera loro liberamente, nell'ambito del diritto comune, senza suscitar gelosie e diffidenze; e i poteri pubblici potranno, quando lo trovino opportuno, giovarsi dell'opera loro per scopi di educazione o di assistenza e beneficenza, senza sospetto.

Ma oggi si è lungi ancora dall'esser giunti a questo in Italia; dove la religione cattolica è ancora tale forza ed ha nel nostro diritto pubblico una così ampia e solida posizione, e così vasto e spesso modestamente economico ed utilitario è ancora l'ufficio che lo stato d'animo del nostro popolo esige da essa, da far che sia non pratico ed anzi pericoloso il pensare ad un regime di separazione assoluta ed a ridurre così vasti e complessi istituti e rapporti giuridici nel campo del diritto privato.

10. *La dottrina religiosa cristiana, la società civile e lo Stato.*

La società religiosa anch'essa, come è naturale, ha innumerevoli interessi nel campo delle attività umane esteriori. Sorta anche essa da un istinto profondo di vita, ed alimentata da questo, nata e sviluppatasi in mezzo a condizioni storiche che ai suoi sforzi ed alle sue attività creatrici predefinivano le condizioni ambienti e gli elementi di cultura e di sviluppo spirituale, essa fu da principio, storicamente, diritto arte scienza tecnica; fu tutto quello che agli spiriti religiosi del tempo pareva strumento ed ambiente adatto per elevare la vita e la coscienza umane, e tutto quello che i grandi organizzatori credettero necessario od oppor-

tuno che essa fosse per dominare ed agitare il popolo con questa molla possente. Non certo quindi da ciò che le religioni positive sono nella storia noi possiamo desumere, senza ulteriore analisi, quello che la religione è in sè medesima.

Anche in questo campo il progresso deve apparirci come crescente conformità del fatto, bruto da principio, e confuso, ad una idea, come processo di differenziazione e specificazione. Un poco alla volta le varie forme di attività umana, conquistando una maggior ricchezza di contenuto e precisione di scopi, si distinguono e si adagiano in forme ed in istituti proprii, e procedono per un proprio cammino alla conquista dei loro fini. Così, di pari passo con la ricchezza di contenuto dello spirito, si accrescono, differenziandosi, le forme esteriori delle sue attività. In questo processo l'orientamento della attività e della società religiosa deve essere, secondo quello che siamo venuti dicendo, *dall'esterno verso l'interno;* da quello che è necessità e determinazione verso quello che è spontaneità spirituale e consapevolezza e libero possesso di sè; dalle cose alle coscienze; dallo spaziale e temporaneo all'assoluto e all'eterno.

C'è un momento, nella storia dello spirito religioso, in cui questo processo di differenziazione ebbe un impulso di efficacia mera-

vigliosa e divina; e fu la coscienza del Cristo ed il sorgere del cristianesimo; e ad esso, ed ai suoi documenti, dopo averli indagati e studiati con metodo critico, occorrerebbe riferirsi, più che a qualsiasi altro documento dell'attività religiosa, per studiare la natura vera della religione, la posizione di essa dinanzi ai problemi del diritto e della vita esteriore, le esigenze fondamentali e perenni della religiosità. E poichè la coscienza del Cristo e il primo insegnamento cristiano sono stati così stranamente sopraffatti dall'ecclesiasticismo e dalle varie ragioni storiche che determinarono il crescere ed il fiorire di questo, è naturale che l'applicazione dei criterii che intorno alla religiosità cristiana ed alla natura di questo fatto e della società religiosa cui esso ha dato luogo noi possiamo desumere dalla storia, apparisce, dinanzi al cattolicismo romano ed alle Chiese protestanti gelose di ortodossia e sorrette dal privilegio, come eminentemente rivoluzionaria.

Ma noi non possiamo diffonderci qui in questo esame che pure sarebbe così utile per l'ulteriore intendimento di quello che verremo dicendo; e dobbiamo rimettere il lettore ad una letteratura già ricca nella quale egli troverà studiata l'essenza del cristianesimo assai meglio di quel che a noi sarebbe

possibile fare nel corso di poche pagine, e indicata la situazione politica che oggi il cattolicismo romano e le Chiese protestanti di Stato difendono, contro il « modernismo ».

Per il nostro presente scopo, basteranno le osservazioni seguenti:

1.º Il cristianesimo ha collocato i valori veri della vita di là dallo spazio e dal tempo, nel campo della coscienza e dello spirito, nel regno del Padre, nel cielo. Questo senso della inanità di ciò che è presente ed esterno dinanzi a quello che è presente ed eterno è rigorosamente espresso in molte fasi dei vangeli che sono note a tutti, ed esso è nel fondo di quella specie di errore di prospettiva pel quale la fine del mondo della violenza e della forza fu considerata come imminente nella aspettazione fervida ed intensa della *parousia*.

2.º Esso ha ristabilito la sovranità ed il dominio pieno della coscienza su sè medesima e l'ha fatta fondamento della nuova morale. Il centro della vita è ricondotto, con una vigorosa rivoluzione morale, dall'esterno all'interno. La coscienza, e la vita di essa, vale tutto ed il resto nulla; non conviene temere quelli che uccidono il corpo ma non possono uccidere l'anima; conviene anzi affrontarli quando c'è da opporre alla loro volontà perversa la volontà buona del padre.

3.° Ristabilita così la sovranità dello spirito sulle sue creazioni esteriori, e fatti, i valori spirituali ed etici, supremi valori della vita, l'universalità di questo insegnamento e della nuova religione che ne era il veicolo apparisce immediatamente; prossimo del cristiano non è più l'uomo del suo gruppo o della sua gente, ma ogni uomo. In questa universalità di missione si basò l'internazionalità della società cattolica e del papato, così vigorosamente espressa nel diritto medievale; benchè essa poi fosse di nuovo offuscata dal sovrapporsi del concetto di *cristiano*, come di uomo privilegiato, a quello di uomo; così che la Chiesa stessa rinnovò, per i mori, la schiavitù legale.

4.° Il mondo dei rapporti politici e sociali e delle finzioni giuridiche non è negato se non in quanto esso contraddica alla coscienza; dentro questi limiti è anzi espressamente riconosciuto e sancito da Cristo. Paolo investe i governanti di una missione etica della quale debbono render conto a Dio; ciò che del resto procede logicamente dal fatto che anche i governanti sono coscienze e debbono agire per il bene e per la giustizia; e questo dovere dei governanti crea un corrispondente dovere, nei governati, di obbedire alle leggi ed all'autorità. Tuttavia per lungo tempo molti cristiani vedranno nei po-

teri politici quasi una organizzazione della violenza ed una assidua sopraffazione degli umili, e ne attribuiranno l'origine allo spirito del male e li confonderanno col mondo dal quale è necessario liberarsi ed uscire: concetto che prevale in particolar modo negli scritti apocalittici.

5.º Nei primi tempi della Chiesa un qualsiasi dominio civile dei rappresentanti di essa sarebbe certamente parso un errore e quasi un sacrilegio. Anche la ricerca delle ricchezze, come di un mezzo sistematico di influenza, e l'organizzazione di patrimonii ecclesiastici ripugnavano alla Chiesa primitiva. Le forme giuridiche e le leggi, purchè non toccassero materie religiose, venivano rispettate, anche quando riguardassero istituti giuridici contrarii allo spirito cristiano, come era la schiavitù, nel qual caso bastava modificare l'interna anima di quei rapporti nella vita pratica, dichiarare, per esempio, che lo schiavo giuridicamente era, in Cristo, un fratello.

6.º Se alle nascenti società cristiane servivano forme giuridiche, queste erano prese dalle leggi vigenti ed ingegnosamente adattate agli scopi della cooperazione cristiana. L'organizzazione interna della Chiesa, divenuta presto solidissima, era altra cosa e basata solo sullo spontaneo riconoscimento dei fedeli.

7.° Qualunque forma di coazione diretta ad ottenere dai riluttanti la conversione al cristianesimo o l'osservanza della disciplina della Chiesa cattolica sarebbe certamente parsa ripugnante alla natura di questa. Perseguitati, i cristiani non potevano non sentire tutto l'orrore, ed insieme la vanità, del pretendere da uomini, con la violenza, i segni esterni di una mendace adesione alla fede, che solo Iddio concede interiormente, e alla volontà del Padre. Solo nel quarto secolo questo stato d'animo si modificò rapidamente, quando la Chiesa divenne rapidamente una organizzazione di interessi di varia natura ed acquistò una importanza politica enorme.

Questi caratteri del cristianesimo primitivo sono, certo, dovuti in parte alle condizioni storiche in cui esso dovè vivere ed affermarsi, dinanzi all'Impero romano, il quale vedeva nella religione nuova una offesa ai diritti sacri dell'imperatore; essi sparirono infatti col mutare delle condizioni storiche. Ma fra il pensiero della Chiesa primitiva e quello della seguente nessuno potrà esitare, dal punto di vista dei valori religiosi; il cattolicismo, infatti, si allontana da quello nella misura in cui cessa di essere solamente una religione e diviene un istituto pubblico, protetto dalle autorità politiche ed alleato

ad esse, dotato di immunità e di privilegi di varia natura, e più tardi ancora una specie di Stato internazionale, quasi un regno terreno di Cristo e del suo vicario che non esclude le organizzazioni e i poteri meramente civili, ma spesso offre ad essi la trama degli ordinamenti politici e, comunque, li vuole riverenti e soggetti.

11. *La libertà religiosa.*

Una tale religione, non ostante gli errori e le degenerazioni impostele in qualche modo dalla storia, dalla sua stessa fortuna e dalla grandezza dei beneficii resi alla civiltà, aveva adunque, nei suoi elementi essenziali, quanto bastava per condurre, nella pienezza dei tempi, alla laicità, ad una precisa e definitiva divisione di ufficii fra la società civile e la religiosa.

Suo mondo proprio, infatti, è quello della *fede*, dei valori e dei beni ultraterreni, affermati per una interiore rivelazione della divinità, al di là dei confini della scienza e della sapienza umana, i quali vengono abbandonati all'indagine positiva, con la assoluta certezza che essi non potranno negare i beni della fede e sostituirsi ad essa senza una diminuzione e negazione dello spirito religioso, che troverà però in questa medesima

compressione e violenza l'efficacia per reagire e riaffermare vittoriosamente il suo mondo e i suoi beni. E l'inconcludente petulanza di uomini i quali, nel terreno della ricerca positiva e della critica, si affannano a contrastare a questa ricerca il suo campo e le sue conquiste, è segno di poca fede.

Impulso alle sue creazioni è la speranza, questo trascendere, con l'efficacia di un divino impulso creatore, il mondo delle realtà presenti, delle cupidigie soddisfatte o irrequiete, per affermare come imminente — « ecco che egli viene » — e preparare nel pianto e nel sacrificio, pegni di letizia futura, il regno della giustizia e della bontà; prepararlo fra gli uomini e per gli uomini, senza distinzione di tempo di luogo, con una volontà che, per essere vera ed efficace, deve essere fattiva, dalla quale quindi è sacrilegio recidere il suo effetto, insegnando, come spesso si fa, agli umili ed ai sacrificati che essi debbono tollerare e subire il male, nell'attesa di una giustizia che essi non faranno, ma che verrà automaticamente, dopo la morte.

E vincolo solo, e forma interiore di questa società è la *carità:* e Dio stesso è carità e l'essere nella carità è, identicamente, essere in Dio, divinizzarsi. Ed a questa carità nulla più profondamente ripugna che la coazione esteriore, che è coercizione dello spirito e

menzogna imposta nel nome di Dio; come alla comunione fraterna, rito delle anime che nel pane dell'amore e della fraternità si nutrono in Dio, nulla più stranamente ripugna del biglietto pasquale obbligatorio che fu lungamente ed in qualche luogo è anche oggi in uso.

Una società di questo genere non poteva non giungere — e trascuriamo qui innumerevoli altre conclusioni che corrono spontanee al pensiero — a questo criterio fondamentale: che la famiglia dei credenti debba essere all'infuori di qualunque concezione e privilegio statale; che ripudiando tutto ciò che può condurre alla menzogna ed al farisaismo, essa debba contare solo sulla fede effettivamente sollevata nell'animo, sulla speranza suscitatrice di entusiasmi rinnovatori, sulla carità, cioè sulla persuasione affettuosa, sul libero consenso, sul bene fatto con animo lieto e devoto, per sè, senza attender premio dagli uomini, senza aspre lotte e violenze umane.

Ancora, quindi, una tale società doveva respingere lo Stato nell'ambito delle sue attribuzioni — così diverse! — e vietargli rigorosamente di trasferire i suoi interessi, le sue passioni, i suoi metodi nel campo della vita religiosa. Quale altro dovere poteva competere allo Stato, come tale, dinanzi ad essa

e dinanzi alle religioni in genere se non riconoscere questa divina libertà dello spirito, questo superiore mondo della carità, e guardarsi bene dal turbarlo e dall'invaderlo?

Noi non possiamo quindi non considerare tutto questo periodo storico il quale va dalle prime intromissioni degli imperatori bizantini negli affari ecclesiastici sino a molte disposizioni dell'ancora vigente diritto ecclesiastico se non come un periodo storico di cattolicismo, nel quale al cristianesimo sia stato, da circostanze esterne ed ostili, impedito di prendere le sue vere posizioni nella cultura e nella vita civile; come un ciclo storico ormai vicino a chiudersi, al quale seguirà un nuovo ordinamento della vita esteriore del cattolicismo, caratterizzato, in quello che riguarda i rapporti colla società civile e con lo Stato, dal *laicismo.*

E in questo senso anche noi dovremo considerare molti uomini, che la Chiesa romana o i poteri pubblici ligi ad essa perseguitarono e condannarono ed arsero, come precursori, nonostante i loro difetti personali e gli errori del tempo ai quali anche essi poterono partecipare; e tutta l'opera civile, volta ad introdurre il concetto fondamentale della laicità nel diritto pubblico, come *liberatrice*, quantunque il potere ecclesiastico l'abbia così tenacemente avversata e frequen-

temente condannata; e tutta l'opera di questo potere ecclesiastico ispirata al concetto che il cristianesimo non sia capace di vivere e prosperare in condizioni di diritto pubblico diverse dalle medievali e diretta a conservare e difendere gli ultimi resti del privilegio antico, come l'opera di una società ecclesiastica tendente, non ad alimentare e far largamente risplendere, ma a comprimere e soffocare la divina fiamma dello spirito che essa ha, come già la sinagoga antica, inconsapevolmente, in deposito.

Capitolo IV.

Stato e Chiesa nella storia italiana.

1. *Stato e Chiesa in Italia dal secolo IV al XIX.*

La pace con l'impero romano fu, per il cattolicismo, una specie di rivoluzione interna. Il riconoscimento della libertà religiosa sancito nell'editto di Costantino apparve infatti essere solo un mutamento di politica dell'impero verso la Chiesa, per il quale quello, in luogo di continuare a combatter questa, cominciò a giovarsene per i suoi scopi, e, continuando a considerare il *jus sacrum* come una parte del *jus publicum*, prese a legiferare sulle faccende di questa, si immischiò di nomine di vescovi e di concilii, emanò disposizioni e decreti riguardanti la stessa dottrina, diede valore di diritto pubblico a molti ordinamenti interni della Chiesa, largì le sue protezioni all'ortodossia, met-

tendo a servizio di essa i suoi mezzi coattivi e repressivi.

Ma mentre in Oriente le vicende della Chiesa rimasero strettamente associate alla politica degli imperatori bizantini, in occidente ed in particolar modo in Italia l'indebolirsi della autorità imperiale, le mutevoli vicende delle invasioni barbariche, le conversioni dei popoli nuovi, e più specialmente dei Franchi, al cristianesimo favorirono il crescere e grandeggiare della Chiesa di Roma, la quale veniva, contemporaneamente, affermando ed accrescendo la propria autorità spirituale, reclamando una parte sempre più vasta nel governo delle antiche chiese e, per l'opera di zelanti missionarii, estendendo e fissando la sua supremazia sulle chiese di nuova fondazione.

Così un poco alla volta si venne costituendo, in Occidente, l'autorità centrale e suprema del papato, codificata poi in qualche modo e resa definitiva dalla falsificazione pseudo-isidoriana; ed insieme venne crescendo l'influenza politica del clero, dei monasteri e dei vescovi nell'interno dei nuovi Stati e, sopra a questi, l'autorità della Chiesa centrale romana. In quel crollo di una vecchia società e tumultuoso aprirsi di una nuova, sorgente dalle invasioni e stabilita sul feudo, la Chiesa romana, asilo e conforto ai vinti,

solo vincolo spirituale fra i lottanti, stabile nelle rapide vicissitudini del potere civile che, frazionato e discorde, sorgeva e si affermava a stento, raccolse i beneficii di questa singolarmente favorevole condizione di cose e crebbe presto di potere e di ricchezza, si regolò con un suo proprio diritto, si impose spesso ai poteri civili, si venne costituendo non solo come classe e corpo privilegiato nel seno dei singoli Stati, ma come unità internazionale, moderatrice e vindice delle leggi morali, signora di quel mondo spirituale che aveva così larga parte nella coscienza e nella fantasia di quei popoli rudi.

Quando sorse il nuovo impero romano d'occidente esso si foggiò in parte sulla tradizione ancora viva dell'antico impero latino, ma in parte apparve come una specie di chiesa *du dehors*, come una estensione ed una incarnazione secolare di quella nuova cattolicità della quale la Chiesa romana era il primo e maggior esempio; e questa, infatti, coprì della sua autorità il nuovo impero e lo investì della missione di difenderla ed estenderla nei paesi di occidente.

Varie vicende seguirono la costituzione dell'impero; un periodo di decadenza impedì al papato di proseguire la grande opera di unificazione che va da San Gregorio Magno a Niccolò I, mentre i sovrani della casa sas-

sone e franca estendevano la loro influenza e l'intervento nelle cose ecclesiastiche, favorivano il crescere in potenza dei vescovi « per trovar in essi un appoggio contro i principi secolari » (Friedberg) vedevano con piacere l'affermarsi dell'autorità di Roma sui principi minori.

Ma le cose mutarono quando, nel secolo XI, il papato, riavutosi dalla decadenza, ricuperò l'antico vigore di espansione, si sentì, sopra e — dove occorresse — contro l'impero, depositario dei destini spirituali e civili dell'occidente, iniziò una vigorosa campagna contro la corruzione del clero, ammollito dalla ricchezza e dal potere, e contro l'assoggettamento di questo all'autorità imperiale e regia, effetto ovvio dell'importanza politica che esso era venuto acquistando. Nel periodo della lunga lotta con l'impero, il papato maturò ed espresse con insuperabile nettezza il suo concetto dei rapporti della società religiosa con la civile e dell'ufficio proprio nel mondo. La Chiesa, società perfetta, che ha, per volontà e designazione divina, la cura di tutti gli interessi spirituali dell'umanità e, per essa, il papa, rappresentante e vicario sulla terra del Cristo al quale tutti i popoli erano stati dati in eredità, benchè lascino al potere civile la cura delle cose temporali e terrene, sono sopra ogni potere

civile, come lo spirito è sopra il corpo; i poteri civili non debbono quindi immischiarsi dell'elezione del papa e dell'elezione e dell'investitura di vescovi e clero, non possono legiferare in materia ecclesiastica, nè giudicare di cause ecclesiastiche, nè riscuoter i tributi sui beni della Chiesa, nè opporsi alle immunità ed alle garanzie che questa creda necessarie a sè ed ai suoi per il compimento del loro ufficio, nè comunque ostacolare l'opera ed i piani della società ecclesiastica. E perchè tale supremazia sia efficace, la Chiesa può pacificamente fissare il suo diritto, annullando, dove occorre, ogni opposto diritto, largire terre e provincie o ritoglierle, sciogliere sudditi dal giuramento di fedeltà al loro sovrano, indire guerre religiose, riscuoter tributi, elevare tribunali per la tutela dell'ortodossia, esigere l'appoggio del braccio secolare per l'esecuzione delle sue sentenze, persino far schiavi i liberi e confiscarne il patrimonio [1]).

Questo concetto dominò e diresse l'attività politica della Chiesa romana, non solo per

[1]) Vedi un curioso decreto di Gregorio XI, Raynald, *Annal.*, *ad a. 1376*, no. 5, (Romæ 1640-77), nel quale " *personæ quorumque florentinorum* erano, *absque tamen morte seu membri mutilatione*, concesse ai fedeli, *ut capientium fiant servi* ". Callisto III autorizzò i portoghesi e Alessandro VI gli spagnuoli a far schiavi gli abitanti delle terre da essi scoperte.

tutto il Medio Evo, ma anche dopo; e questa tutte le disposizioni del potere civile in materia ecclesiastica considerò come abusi, e si adattò più tardi al regime dei concordati come ad una dura necessità, e pretendendo spesso di non essere impegnata in coscienza dal contratto, e protestò via via contro tutte le diminuzioni che il suo potere politico venne subendo più tardi.

Ed anche oggi, se molte delle antiche pretese, divenute assurde, sono state abbandonate, i principii sui quali esse riposavano vengono ancora vigorosamente difesi; e chi vuole può trovare in qualunque trattato *de Ecclesia* o manuale di diritto canonico stabilita e rivendicata la natura della Chiesa come *società giuridica perfetta*, avente diritto al riconoscimento dello Stato ed alla sottomissione di questo in tutto quello che riguarda i fini proprii della Chiesa ed i mezzi che *essa* giudica necessarii od atti a conseguire i suoi scopi, e quindi fonte autonoma di diritto pubblico e privato, capace di obbligare i suoi, anche con la coazione e con pene corporali (alle quali il potere civile deve prestarsi), a prestarle obbedienza anche nolenti; e condannate tutte le libertà di coscienza di stampa di associazione sulle quali si è venuta affermando la libertà religiosa e la laicità della vita pubblica, chiesto agli Stati

cattolici il riconoscimento e l'accettazione degli istituti ecclesiastici secondo che alla Chiesa stessa piaccia intenderne la natura e la funzione, ed il concorso in certi rami delle sue attività nei quali esso sia considerato opportuno od anche necessario. Molti teologi romani si troverebbero certo imbarazzati a giustificare tutte le conclusioni pratiche che i papi trassero da queste premesse; ma, quanto alle premesse medesime, essi vi giudicheranno eretico e modernista pericoloso se non le accettate.

Basti ricordare, per tralasciare innumerevoli altri documenti, che l'enciclica *Pascendi dominici gregis* contro il modernismo, riprova come modernismo politico ogni dottrina la quale sconvolga l'antico concetto che pone la Chiesa indipendente dallo Stato e superiore ad esso, non solo per la natura dei beni che involge, e pel momento, che essa dice, dell'attività dello spirito, ma anche sul terreno esteriore e giuridico.

In un discorso ai pellegrini argentini nelle solennità giubilari dell'autunno 1908, Pio X diceva:

« La Chiesa difenderà sempre, in ogni circostanza, l'autorità costituita ingenerando l'amore, l'obbedienza, il rispetto, l'osservanza delle leggi; sicchè lo Stato possa provvedere al mantenimento della pace. Nello stesso tem-

po, di conseguenza, l'autorità costituita dovrà *rendere a Dio quel che è di Dio*, con l'essere pienamente osservante verso la Chiesa di quella autorità che da Dio le proviene non inceppandola ed anzi proteggendola, per proteggere così i figli suoi. »

In questo concetto, di uno Stato, *osservante* verso la Chiesa e che insieme la *protegge*, concetto che è intimamente legato a tutta la concezione teologica medievale della società e della vita, sta il cardine della politica ecclesiastica che la Curia romana ritiene sola buona e per la quale anche oggi lotta, come i tempi le permettono, nei paesi cattolici. La Chiesa e lo Stato sono, in tale concezione, considerati come tramite esterno di un imperio divino il quale, mediante quei due istituti, si sovrappone agli individui, che devono ad essi soggezione, e li riunisce e costringe nei limiti ferrei di una volontà esterna superiore, sorretta dalla coazione; coazione che deve egualmente essere a disposizione dei due istituti in quanto eguale è per essi la ragione dell'uso: l'assoggettamento di una volontà indocile e malvagia al comando dell'autorità che viene da Dio. E ciò spiega la antica e tenace opposizione della Chiesa alle più recenti concezioni dello Stato, al costituzionalismo ed alla democrazia, alla quale il concetto medievale di società profondamente ri-

pugna: in questa *santa alleanza* delle due reazioni la curia romana non poteva disgiungere la propria difesa da quella della vecchia autocrazia, due aspetti di un medesimo principio che nello Stato e nella Chiesa incarna una volontà superiore all'uomo, scendente dall'alto.

Quello che dunque notava già una scrittura della deputazione veneta per la riforma degli studii pubblici (scritt. di R. Giurisdiz., tomo XXX, N. 115), che cioè le decretali contengono dottrine sanguinarie e sediziose, e lo studio del diritto canonico doveva quindi essere vietato e circoscritto a un codice ufficiale contenente i testi non pericolosi e le leggi venete, si può anche oggi dire del diritto canonico e delle pretese della Curia romana e dei suoi canonisti; esse, non solo conservano traccie delle antiche dottrine sanguinarie, ma sono sediziose, in quanto sostengono principii e criterii di diritto pubblico in apertissima contraddizione con quelli sui quali riposano le costituzioni e le leggi dalle quali siamo governati; e l'insegnamento e l'opera ufficiale della Chiesa e di quei « papali » o « papisti » che meglio e con più zelo ne interpretano le intenzioni ed i propositi, tendono a sovvertire le presenti istituzioni ed a far opera rivoluzionaria a rovescio, risospingendoci verso il medio evo. E non

è quindi meraviglia che, se il più spesso la innocuità di queste pretese libera i cesaropapisti da ogni molestia dei poteri pubblici, appena l'opera loro acquisti politicamente estensione ed importanza, gli Stati moderni sentano il bisogno di correre alle difese e premunirsi, talora anche eccedendo nelle misure repressive; come è appunto avvenuto in Francia, quando l'*affare* Dreyfus rivelò l'esistenza di un vasto complotto mirante a rovesciare la repubblica, per un ritorno alla monarchia. Ma una reazione contro le pretese ecclesiastiche e papali incominciò presto, già dopo la sconfitta dell'impero degli Hohenstaufen, nel cuore stesso del medio evo. Le pretese papali supponevano un mondo politicamente disgregato, nel quale scarsa e quasi rudimentale fosse l'autorità centrale dello Stato, esorbitante il potere della classe ecclesiastica, grandi i pericoli della riprovazione di Roma, mediante la scomunica e l'interdetto. Ma via via che il potere centrale si veniva consolidando, ed acquistava, insieme con una più chiara coscienza dei suoi uffici, gli strumenti per compierli, e riduceva in più stretti limiti i poteri locali, feudali o ecclesiastici o municipali, e diveniva capace di una polizia ecclesiastica organica e continuata, la lotta contro Roma si accendeva e divampava, continuandosi di so-

vrano in sovrano con alterne vicende. Due vie erano aperte allo Stato per questo: resistere alle pretese di Roma, vietare la promulgazione dei suoi atti nel proprio territorio, il ricorso a Roma dei proprii sudditi, l'esercizio di taluno dei diritti e privilegi della Chiesa romana, per esempio, le riscossioni di certi tributi; oppure immischiarsi direttamente nelle faccende ecclesiastiche, pretendere che gli atti pontificii o delle curie locali non avessero vigore senza la sanzione reale, esigere contribuzioni fiscali. A questo genere d'intervento negli affari ecclesiastici, che fu poi chiamato giurisdizionalismo, la stessa Chiesa di Roma aveva aperto la via, quando le tornò opportuno largire privilegi a sovrani docili e pii e farne quasi dei proprii mandatarii e rappresentanti in certi rami dell'amministrazione ecclesiastica, come era, ad esempio, pel noto *jus legatiae* concesso ai sovrani normanni nel mezzogiorno.

Le prime misure di resistenza e di limitazione furono anche favorite, per un lungo periodo storico, dalla opposizione, erompente spesso in eresie od in scismi parziali, che nel seno stesso della Chiesa serpeggiava largamente contro la degenerazione del ceto ecclesiastico e del costume religioso, e la tendenza dei vescovi di varii luoghi (per esempio del clero *gallicano*) a limitare il potere

dei papi, ristabilendo la supremazia dell'episcopato collettivo o dei concilii e fissando privilegi o diritti delle Chiese nazionali rappresentate dai loro vescovi.

Il secondo ordine di provvedimenti, giurisdizionalistici, era invece sovente favorito dalle vicende politiche della stessa Chiesa di Roma; la quale, avendo bisogno, nelle sue frequenti lotte con questo o quello Stato, di accordi o di alleanza con altri Stati, abbondava con questi in concessioni, le quali erano poi tenacemente difese dal potere civile e furono spesso, in epoca più recente, col consolidarsi delle monarchie, fissate in *concordati*.

Così si venne formando un sistema di politica ecclesiastica, misto e complesso, vario di luogo in luogo, nel quale alla comune ampiezza del diritto canonico, dei favori e privilegi ed immunità che esso conteneva e sanciva, e che una tendenza *curialistica* tendeva ad ampliare assiduamente, faceva riscontro un ampio giurisdizionalismo con cui lo Stato si garantiva, quanto era possibile, contro i danni e i pericoli di quello sdoppiamento del potere e del diritto e della larga ingerenza del clero negli affari civili. La storia politica di tutti i popoli di Europa è piena delle vicende alterne di questi conflitti con Roma, di rappresaglie e di paci, di concessioni e di violenze.

Il moto protestante e la Riforma staccarono dalla Chiesa di Roma una larga parte del nord di Europa. In quasi tutti i paesi divenuti protestanti, poichè la coscienza del tempo non era ancora matura ad una piena libertà religiosa ed alla affermazione della laicità della vita pubblica, le nuove confessioni prevalenti si appoggiarono ai poteri pubblici e divennero, in varia maniera, Chiese di Stato soggette alla autorità del sovrano, che ne governava gli affari interni mediante un corpo speciale ecclesiastico ed esigeva una larga collaborazione delle Chiese stesse ai fini dello Stato. Ma, se in alcuni luoghi una vivace persecuzione contro i cattolici parve necessaria a consolidare il nuovo stato di cose e a difendere le nuove confessioni ed i poteri pubblici alleati da un ritorno alla soggezione a Roma, lo stesso criterio, fondamentale pel protestantesimo, del libero esame favoriva il costituirsi di comunità ecclesiastiche e comunioni indipendenti, e con questo la libera discussione intorno alle varie interpretazioni della bibbia e del domma, e con questo anche l'entrare nel costume della *libertà religiosa;* la quale, comune dapprima alle varie confessioni protestanti, fu più tardi estesa in varia misura, cessato il pericolo di un ritorno all'antico, alla Chiesa cattolica, là dove questa era minoranza esi-

gua o, comunque, non minacciosa. E, in questi paesi, la Chiesa stessa ha finito con l'acconciarsi alla libertà e col lasciare ai fedeli, praticamente, certe libertà che i suoi più cari principii condannavano formalmente. Esempio tipico quel congresso delle religioni che fu tenuto a Chicago, nell'anno della grande esposizione, sotto la presidenza di un cardinale romano; fatto caratteristico che Roma vietò poi bene si ripetesse in Europa. Altro esempio è l'esistenza di società professionali miste di cattolici e di protestanti in Germania; esistenza che la Chiesa romana ha dovuto subire perchè troppo era l'interesse del *Centro*, in certe regioni, di difendere e sviluppare queste società, nonostante il malvolere di molti vescovi, e dei gesuiti, che hanno condotto contro di esse una vivace campagna della quale si possono vedere i documenti nella *Koelnische Volkszeitug*, anni 1808-1909.

Negli Stati rimasti cattolici ebbe luogo invece la contro-riforma e la difesa vigorosa e tenace dell'ortodossia contro il pericolo di una penetrazione e diffusione del protestantesimo. Il Concilio di Trento, nella sua vasta opera di riforma, rinnovò, modificandolo, gran parte dell'antico diritto ecclesiastico, creò enti ecclesiastici nuovi ed istituti speciali per la vigilanza e la tutela dell'or-

todossia; ed esso fu, in parte o per intero, spesso in seguito a laboriose trattative, pubblicato in tutti gli Stati rimasti cattolici, ed applicato con più o meno zelo, ma spesso con ampie riserve per quello che riguarda i diritti del potere civile. Un particolare cenno merita l'Inquisizione, riordinata ed estesa, anche mediante speciali decreti pontificii, che solo pochi Stati si rifiutarono di accettare, e che funzionò in altri con estremo rigore, dando luogo ad innumerevoli misure preventive (in alcuni luoghi, ad esempio, per pubblicare un libro erano necessarie ben sette diverse revisioni) e repressive, venendo dovunque l'eresia, nelle più tenui ed ambigue manifestazioni, considerata come un reato e punita nella più aspra ed esemplare maniera. E sorse, poco prima del concilio di Trento, il nuovo ordine dei gesuiti, quasi ad incarnare l'istinto tenace di difesa del cattolicismo, e fu il più genuino rappresentante ed il più efficace custode del nuovo spirito ecclesiastico che doveva condurre al quasi soffocamento di ogni libertà religiosa.

Nella seconda metà del secolo XVIII, in seguito all'esorbitante potere acquistato dall'ordine dei gesuiti, e quasi espressione parziale e falsata del malessere che pesava sulle coscienze religiose, si ebbe un vivace movi-

mento anticurialista, promosso concordemente dalle varie dinastie regnanti della Casa di Borbone e dalle imparentate con essa, con lo scopo non solo di cacciare i gesuiti dai varii Stati e di ottenere dai papi la soppressione dell'Ordine, ma anche di frenare ed impedire la tenace intromissione del clero in tutte le faccende civili, di porre un argine alla manomorta dilagante, con enorme danno del fisco e dell'economia dei varii paesi, di difendere e di rinsaldare il regime giurisdizionalistico. In Italia, mentre alcuni Stati rimanevano ligi alla curia di Roma, altri, ed in particolare il regno di Napoli (memorabile è l'opera del ministro Tanucci), l'Austria, nelle provincie italiane che essa occupava, e, per un certo tempo, il granducato di Toscana, parteciparono largamente a questo moto anticurialistico e rinvigorirono l'autorità dello Stato in materia ecclesiastica [1]). La repubblica veneta, in particolare, specie ai suoi bei tempi, ebbe una politica ecclesiastica coerente e vigorosa, vigile custode della sovranità dello Stato [2]), alla quale è unito

[1]) Per la storia della politica ecclesiastica nei varii Stati d'Italia vedere Ruffini, in FRIEDBERG-RUFFINI: *Trattato di Diritto Ecclesiastico,* Torino, Bocca, 1893, pag. 90 e seguenti. E lo studioso vi ritroverà anche un'abbondante letteratura dell'argomento.

[2]) Vedi MOLMENTI, *La Storia di Venezia nella vita privata.*

il nome di fra Paolo Sarpi, che appartenne ad un corpo di *Consultori in jure* cui appunto la repubblica si rivolgeva per pareri in materia ecclesiastica.

La rivoluzione francese passò come un turbine anche nei varii Stati d'Italia e, sopprimendo la mano morta, abrogando privilegi curiali, rinnovando e modificando istituti ecclesiastici, cancellò gran parte dell'antico diritto. Ma fu bufera passeggera; poichè, caduto Napoleone e ristabiliti gli antichi regimi, questi tornarono, dove era possibile, alla precedente legislazione o rinnovarono concordati colla Chiesa, largheggiando con essa in concessioni; così che essa ebbe in quest'epoca più di quel che fosse mai giunta ad avere innanzi, in alcuni luoghi, quasi in premio della resistenza opposta alle nuove idee e del favore prestato ai vecchi sistemi ritornanti. Monumento classico delle idee che animavano questo moto contro-rivoluzionario è il trattato sul papato del De Maistre, nel quale questi ripiglia ed espone con singolare vigore e con una logica che non conosce riserve la concezione ierocratica della Chiesa e dell'ufficio del pontificato romano.

Ma i tempi mutavano rapidamente. Passati gli eccessi della rivoluzione, rimaneva e continuava l'azione lenta delle idee largamente diffuse nel secolo XVIII, e, fra queste, di

quelle della tolleranza religiosa e della necessaria separazione fra Chiesa e Stato. E senza contare gli eccessi di coloro i quali volevano una lotta ad oltranza contro le religioni positive ed il cattolicismo in particolare e che spesso, provocando diffidenze e reazioni, nocquero piuttosto che giovare alla causa della libertà religiosa, insigni cattolici ed ecclesiastici, ripigliando la tradizione di quelli dai quali, nel secolo XVIII, venne, secondo che nota il Ruffini [1]), il più e il meglio a questo riguardo, denunziarono vigorosamente gli abusi e gli eccessi del vecchio costume di rapporti fra Chiesa e Stato ed auspicarono, con la libertà religiosa, la laicità dello Stato.

Primo fu il Lamennais in Francia; il quale vedendo il danno che al cattolicismo veniva dall'essere esso, dopo la restaurazione, quasi per intiero nelle mani del governo, che non gli negava favori, ma per averlo ligio ai suoi scopi, così che i vescovi erano quasi trasformati in prefetti ed il clero aveva sulle spalle tutto il peso di questo accordo fra i suoi due padroni; presentendo una intima alleanza del cristianesimo, vissuto come religione pura e sincera, con la democrazia, sorse a reclamare così una riforma religiosa

[1]) *La Libertà religiosa.* Torino, Bocca, 1901, pag. 532.

nell'interno del cattolicismo, come la libertà piena di questo e della Chiesa dinanzi allo Stato. Gli scritti del Lamennais ebbero, come è noto, una profonda efficacia nell'animo di Mazzini il quale, pur ripudiando tutti gli elementi storici e positivi del cattolicismo, ebbe della democrazia un concetto altamente e vivacemente etico e religioso; ed anche gli altri nostri scrittori, e lo stesso Cavour, ne sentirono più o meno direttamente l'influenza.

Si ebbe così una numerosa letteratura la quale, o svelando e lamentando i vizii interni della Chiesa e del governo pontificio, o presentando ai lettori un cristianesimo più semplice ed umile e sincero, o rinnovando e rinvigorendo le vecchie tradizioni ghibelline e rievocando le più grandi figure storiche degli oppositori e delle vittime politiche del pontificato romano, prepararono gli animi alla politica ecclesiastica che, dopo la caduta della rivoluzione del 1848, fu vigorosamente iniziata dal Piemonte.

Questa politica fu opera di una minoranza che s'impose o si sovrappose al resto del paese: e la curia romana fu in qualche modo vittima di quegli stessi metodi di educazione i quali miravano appunto a far degli uomini docili e passivi e spezzare e comprimere l'iniziativa: la vita e l'azione rendevano testimonianza, e la più efficace, contro di lei.

Non si era quindi ancora e non si giunse in quell'epoca ad un chiaro concetto di separazione e di laicità; poichè mentre gli estremi di sinistra volevano giungere alla soppressione stessa della Chiesa, dalla parte dei cattolici di destra questa era pur sempre concepita come un istituto di diritto pubblico, autonomo, avente diritto ad una speciale posizione dinanzi allo Stato, con il quale quindi veniva in qualche modo a dividere la sovranità, pur riducendosi, quella della Chiesa, dentro limiti molto più ristretti che non in addietro, così che la posizione di privilegio, riconosciuta alla Chiesa dallo Stato, non recasse offesa alla libertà di coscienza e non intralciasse l'opera dello Stato e la prevalente sovranità di questo in tutte le materie civili.

Queste idee furono riassunte nella formula, che il Cavour fece poi sua: libera Chiesa in libero Stato; formula la quale appunto soggetto della libertà religiosa faceva una Chiesa, un corpo ecclesiastico, e non la coscienza religiosa, implicando quindi il riconoscimento ufficiale della prima; e collocando la Chiesa nello Stato, veniva a riconoscere a questo una tal quale superiorità di contenenza, mentre, dichiarando le due istituzioni egualmente libere, le poneva quasi su di un piede di eguaglianza nella affermazione della loro ri-

spettiva sovranità. Altre formule, a correggere i difetti di questa, furono allora proposte; ma non ebbero fortuna, poichè accentuavano l'uno o l'altro pericolo di errore che era nella ambiguità della prima formula; la quale, poi, disse chiaro quello che solo doveva significare, per gli italiani del tempo, e cioè questo: che con tutte le misure prese e da prendere in materia di politica ecclesiastica non si intendeva fare offesa al cattolicismo nè perseguitarlo, nè immischiarsi delle faccende interne della Chiesa romana o toglierle i mezzi necessarii all'azione sua propria, ma solo affermare, secondo che le necessità dei tempi richiedevano, il diritto dello Stato a prendere, in materie economiche, politiche e giuridiche, tutti i provvedimenti che furono via via presi. Essa ebbe così l'effetto di tranquillizzare i credenti che non consentivano con il papato e con i suoi teologi nelle vecchie pretese temporalistiche e curialistiche e volevano seriamente l'unità d'Italia: e questo era che importava soprattutto.

Più recentemente, a quelle formule è stata sostituita, da alcuni uomini dell'antica Destra, l'altra: libere Chiese nello Stato sovrano, la quale anche essa non è priva di equivoco, poichè sembra affermare la sovranità dello Stato sulle Chiese, che così non sarebbero più libere. La questione rimane

adunque, e rimane insolubile, sul terreno empirico, quando si pongano dall'una parte lo Stato dall'altra delle Chiese o una Chiesa: essa è radicalmente rimossa quando si consideri lo Stato come l'incarnazione della « sovranità » o del diritto anche in materia ecclesiastica, e si considerino invece le Chiese come interiorità o volontà libera e personale, liberamente concretantesi in associazioni esteriori e che, in quanto esteriori e giuridicamente organizzate, sono nell'orbita dello Stato, sulla base del diritto comune.

2. *Diritto pubblico ecclesiastico in Italia dal 1848 al 1870* [1].

Il nostro presente diritto pubblico ecclesiastico non si ispira tutto egualmente ed organicamente ad un concetto fondamentale netto e preciso della natura dei rapporti che debbono correre fra la società ecclesiastica e la civile. Lenta e graduale formazione storica, che ha le sue origini nel diritto canonico medioevale e per tanta parte è anche oggi un riconoscimento di questo e degli enti giuridici da esso creati, il diritto pubblico ecclesiastico subì poi profondamente, nella seconda metà del secolo XVIII, nei varii Stati

[1]) **Vedi, per la storia della legislazione ecclesiastica in Italia, il Ruffini, *l. c.* Eccellente riassunto storico, del quale ci siamo largamente giovati**

italiani — fatta, naturalmente, eccezione per quello pontificio — l'impronta di quello spirito di difesa della sovranità civile contro l'esorbitante privilegio ecclesiastico e l'autorità papale e di ingerenza negli affari religiosi che caratterizzò la politica ecclesiastica di molti sovrani borbonici e della casa d'Austria in varii periodi del secoli XVII e XVIII; come subì, nella prima metà del secolo XIX, come abbiamo detto, l'impronta di una vivace reazione curialistica.

Un'êra nuova incomincia in Italia, per il diritto pubblico ecclesiastico, nel 1848, con lo Statuto albertino.

« Poichè, se pure (questo) portava in testa la dichiarazione che la cattolica era la sola religione dello Stato, e sottoponeva ancora (art. 28) al preventivo permesso dei vescovi la stampa delle bibbie ed in genere dei libri liturgici, d'altra parte però dichiarava spettare a tutti i regnicoli indistintamente i diritti civili e politici e concedeva la libertà di stampa per ogni scritto non religioso; preludendo in oltre con i principii affermati negli articoli 68 e 71 all'abolizione di ogni giurisdizione eccezionale. Cacciati i gesuiti a furore di popolo, e sanzionata la loro espulsione con legge del 25 agosto 1848, il governo si pose risolutamente alle promesse ed ormai inevitabili riforme. Agli ebrei ed in

genere agli acattolici fu esplicitamente concessa l'eguaglianza di diritti. Venne di poi, dopo lunghe e vane trattative d'accomodamento con Roma, la famosa legge Siccardi, del 9 aprile 1850, che abolì il privilegio del foro ed il diritto di asilo; mentre varii progetti si andavano elaborando per istituire il matrimonio civile. Ancora: una legge del 5 giugno 1850 rinnovava l'antico divieto agli enti ecclesiastici di acquistar stabili sotto qualunque titolo senza autorizzazione governativa; ed una legge del 15 aprile 1851 aboliva i contributi ecclesiastici, le decime ed altre indennità.... Con una legge del 29 maggio 1855 vennero soppressi gli ordini religiosi che non attendevano alla predicazione, all'educazione ed all'assistenza degli infermi, ed alcuni capitoli e benefizii; ed i loro beni furono devoluti, in parte, e sotto certe condizioni, ai patroni laici, e il resto, perchè fosse impiegato a scopi più proficui di culto e di beneficenza, al nuovo istituto della *Cassa ecclesiastica*, a favore della quale fu pure imposta sugli enti conservati una quota di annuo concorso. Riordinandosi poi nel 1859 il Consiglio di Stato, venne agli articoli 19 e 20 della legge relativa nuovamente regolato l'appello per abuso; mentre gli articoli 268, 270 del Codice penale del 1859 stabilivano pene speciali contro gli abusi dei ministri dei culti

nell' esercizio delle loro funzioni. » (Ruffini, l. c.).

« Il diritto ecclesiastico piemontese, posteriore al 1848, venne dal governo del Regno d'Italia, ed in parte già dagli stessi governi provvisorii e luogotenenziali allargato man mano alle provincie nuovamente acquistate, in varie delle quali furono al tempo stesso aboliti i concordati ed alcuni altri provvedimenti che, o completavano i concordati o ne tenevano il posto.... (e questo non solo nell'intento) di unificare almeno nelle sue linee principali il diritto ecclesiastico italiano e di liberare il processo legislativo iniziatosi nel nuovo Regno dall'inciampo che quelle pattuizioni con Roma gli avrebbero potuto porre, affermando così il diritto del nuovo Stato a legiferare indipendentemente in materia ecclesiastica; ma ancora e più per la considerazione, che appunto in quei concordati e.... provvedimenti si erano fissati gli eccessi di quella reazione curialistica, ibrido impasto di bigotteria, di assolutismo e di politica austriacante, che aveva quasi da per tutto soffocato l'antico diritto *p. eccles.* nazionale, assai più amante delle prerogative sovrane e confortato oramai da una applicazione quasi secolare. E ciò è tanto vero che.... le leggi sopra ricordate, nell'atto stesso che abolivano i concordati, richiama-

vano in vigore, con espressioni consonanti nella sostanza, il diritto *p. eccles.* scritto o consuetudinario anteriore ai concordati, in quella misura, si intende, in cui esso non discordasse con i provvedimenti più liberali del diritto nuovo. Entro gli stessi limiti è pure rimasta l'antica efficacia al diritto di quei paesi ove non si ebbero ad abolire concordati, perchè o non vi potevano assolutamente essere, come negli ex Stati pontifici, o, pur potendolo, non ci furono di fatto, tenendone il luogo alcune leggi emanate d'intesa con la curia romana, come nel ducato di Modena, oppure essendosene fatto a meno, come nel ducato di Parma; ed ove, come nel regno di Sardegna, i concordati esistenti non furono abrogati esplicitamente, ma demoliti quasi per intiero in disposizioni successive, informate a principii completamente opposti. Dunque non tutto è morto il diritto *p. eccles.* degli antichi Stati, poichè una sua parte, quella che risponde ai requisiti fissati dalla legge, conserva ancora un valore, non soltanto storico ma pratico, sebbene circoscritto, quanto al territorio, nel sistema del diritto odierno.» (Ruffini, l. c.).

L'opera legislativa, mirante ad unificare il diritto ecclesiastico nel nuovo regno d'Italia, fu subito ripresa dopo l'annessione della Lombardia, della Toscana, degli Stati pontifi-

cii, delle due Sicilie, al nuovo regno d'Italia: e già decreti dittatoriali e luogotenenziali iniziarono in vari luoghi l'opera di rinnovazione.

Lasciamo ancora la parola al Ruffini, poichè non si potrebbe riassumere quel periodo di politica ecclesiastica che va dal 1860 al 1870 nè più concisamente nè meglio:

« La legislazione ecclesiastica del decennio successivo non differisce ancora sostanzialmente dalla precedente. Già nel rendere con decreto del 26 settembre 1860 uniforme per tutto lo Stato il possesso e l'amministrazione dei benefici vacanti, e quindi l'istituto dei R. Economati, si era affermata la necessità che i nuovi investiti avessero il regio placito. Ora con due decreti del 5 marzo e del 26 luglio 1863 si provvide pure a che uniforme fosse appunto l'esercizio del diritto dell'*exequatur* e quello del *placet*. Nella grande opera legislativa del 1865, mentre il codice civile secolarizzava tutto il diritto famigliare, rendendo principalmente il matrimonio civile indipendente dal religioso, ed impediva affatto, o rendeva almeno subordinato all'autorizzazione governativa, l'acquisto dei beni per parte degli enti ecclesiastici, la nuova legge sul consiglio di Stato toglieva alla giurisdizione ordinaria, per affidarla a questo corpo amministrativo, la cognizione degli appelli per abuso di cui rendeva al tempo stesso pari-

menti uniforme in tutto il regno l'esercizio. Inoltre la legge comunale e provinciale dell'anno medesimo sanciva l'incapacità elettorale passiva di alcuni ecclesiastici o ministri di culti. Uniformità nel movimento amministrativo sin qui disgregato in materia di enti ecclesiastici e del loro patrimonio si cominciò bensì ad avere con la legge 22 agosto 1862 che ordinò la devoluzione al demanio ecclesiastico dei beni immobili assegnati dalle leggi precedenti alla *Cassa ecclesiastica* inscrivendo nel nome di questa, come corrispettivo di tale cessione, una rendita del cinque per cento sul Gran Libro del Debito Pubblico, uguale alla rendita dei beni devoluti al demanio; ma la legge veramente innovatrice su tutta quanta la materia non si ebbe che il 7 luglio 1866. Questa legge: *a*) sopprime tutti gli ordini, le corporazioni, le congregazioni, i riformatorii i quali importino vita comune ed abbiano carattere ecclesiastico, concedendo al tempo stesso ai loro membri il pieno esercizio di tutti i diritti civili e politici; *b*) devolve al demanio non solo i beni di qualunque specie delle corporazioni soppresse, ma ancora gli stabili di qualunque ente morale ecclesiastico, fatte poche eccezioni, tra cui quella del beneficio parrocchiale; inscrivendo una rendita del cinque per cento, quanto ai primi, in

favore del *Fondo per il Culto*, che con questa legge si sostituiva alla *Cassa ecclesiastica*, e quanto al secondo in favore degli stessi enti conservati. I quali poi vennero ancora gravati di una quota di concorso a vantaggio del *Fondo per il Culto*. La legge del 1866 è stata dunque una estensione e un completamento di quella parte della legge del 1855 che si riferisce agli ordini religiosi. Ma anche la seconda parte di tale legge, quella cioè relativa ad alcuni degli enti ecclesiastici secolari, ebbe un ampliamento, e fu con la legge 15 agosto 1867. La quale può ben dirsi che tutti per massima li soppresse, non risparmiando che gli ordinariati, alcuni canonicati delle Chiese cattedrali, le parrocchie, i seminarii, le fabbricerie e le confraternite. I loro beni passarono parte, dopo la conversione in rendita, al *Fondo per il Culto* e ai Comuni, parte ancora, e sotto certe condizioni, ai patroni laicali. Qui poi accanto allo scopo ecomico sociale apparve per la prima volta il fiscale, e si esplicò con la tassa straordinaria del 30 per cento imposta su tutto il patrimonio ecclesiastico, tanto degli enti soppressi come dei conservati, fatte pochissime eccezioni, fra cui le parrocchie. Infine cadeva in forza alla legge 27 marzo 1896 l'esenzione dei chierici dalla leva militare. » (Ruffini, l. c., pag. 124, 125).

Accennato alla legge delle guarentigie, della quale diremo brevemente appresso, il Ruffini così conclude:

« Il sistema fondamentale di diritto pubblico ecclesiastico italiano è ancora il giurisdizionalismo; giurisdizionalismo mitigato, in quanto, con consiglio in parte buono e in parte discutibile, ha gettato il più della sua antica armatura; giurisdizionalismo rimodernato, in quanto si uniformò al modo affatto diverso di esercitare la sua azione in ogni campo che è tra un antico Stato assoluto e un moderno Stato costituzionale, più rispettoso di ogni libertà in genere e di quelle di coscienza in ispecie; giurisdizionalismo separatista, in quanto limita scrupolosamente la sua ingerenza agli interessi ed alle necessità pubbliche: giurisdizionalismo non confessionalista, in quanto si astiene dal pronunziarsi nelle materie prettamente religiose e non impone più in nessun modo la fede; ma giurisdizionalismo pur sempre. Non confessionalista, dicemmo, ma solo nel senso di cui sopra.... Alcunchè di confessionistico rimarrà pur sempre; e ciò tanto se sia per prevalere in avvenire l'indirizzo incompetentista come se il giurisdizionalista. Sarà anche qui un confessionalismo nuovo, ristretto ai più angusti limiti possibili, scrupoloso osservatore di ogni libertà in genere, e di quella di coscienza

in ispecie, ed inspirato essenzialmente non più dalla pietà dei principi e dei popoli, ma unicamente dal riguardo imprescindibile alla grande maggioranza dei cattolici. » (Ruffini, l. c., p. 130).

3. *Clericalismo ed anticlericalismo in Italia dopo il 1870.*

Sino all'occupazione di Roma, la politica ecclesiastica del nuovo Stato italiano era stata una politica precorritrice. In poco tempo si era confiscata gran parte dell'antico patrimonio ecclesiastico, aboliti i privilegi del clero, soppresse le corporazioni, fissata la sovranità dello Stato in tutte le manifestazioni esteriori e giuridiche dell'attività religiosa. Più ancora, si era lasciato libero il varco ad ulteriori riforme che completassero le precedenti, e costituissero con queste un insieme organico e coerente di politica ecclesiastica ispirata al principio cavouriano o, meglio, al significato oggettivo che esso ebbe: chiesa cattolica riconosciuta e rispettata nello Stato sovrano.

Principio animatore di questa politica, che precorreva così animosamente i tempi, era stata la tendenza della coscienza nazionale verso la costituzione dell'unità d'Italia e Roma capitale di questa; questo moto profondo e possente aveva ridestata la coscienza

religiosa e trattala, con Gioberti, Rosmini, Tommaseo, Manzoni ed altri, all'esame dei mali interni della religione cattolica; aveva dato animo e prestigio ai governanti ed al Parlamento per le audaci riforme, aveva fiaccato lo sforzo degli oppositori, reclamanti invano, e nell'indifferenza della maggior parte degli stessi cattolici, l'integrità dei diritti ecclesiastici e papali.

Raggiunto, con l'occupazione di Roma nel 20 settembre 1870, lo scopo di tutto questo movimento, la coscienza laica, non più sorretta dall'antica tensione, sembra quasi dar giù e guardare con una gioia mista di segreto spavento all'opera compiuta, che solo pochi anni innanzi pareva insperabile: la destra tende l'orecchio ansioso per vedere se da qualche parte d'Europa sorgessero difficoltà improvvise, e mette le pantofole, come notò indignato il Carducci, per andare ad insediarsi a Roma; il nemico vinto riacquista, agli occhi del vincitore, prestigio e possanza: suprema preoccupazione rassicurarlo e rassicurare gli amici di esso, e gridare alto che il papato avrebbe continuato a godere, sotto la protezione del nuovo Stato, della sua piena indipendenza ed autorità. E questo stato d'animo durò anche superate le difficoltà, o le incertezze (difficoltà vere non ve ne furono, specie per l'appoggio aper-

to e quasi ostentato del nuovo impero tedesco e di Bismarck) del primo momento, anche evitato il pericolo di vedere la Santa Sede lasciar Roma, in un impeto d'ira, seguendo i consigli interessati che le venivano da varie parti, anche visto che le veementi proteste pontificie non commuovevano alcuno ed erano anzi una prova opportuna della libertà piena della quale godeva, pure nella mutata condizione di cose, il pontificato.

Indice di questo nuovo stato d'animo della borghesia italiana è la legge 13 maggio 1871, N. 214, dichiarata più tardi, con parere del Consiglio di Stato, del marzo 1878, legge fondamentale dello Stato.

Questa legge disorganica, contradditoria anche, come osservano, con lo Scaduto, parecchi scrittori di cose ecclesiastiche, nella sua prima parte abonda in riconoscimenti e sanzioni di una singolare sovranità del pontefice e di una posizione tutta speciale del suo governo e di varii organi di esso in Roma, mentre nella seconda fa getto, spensieratamente e senza necessità impellenti, di parecchie delle prerogative dello Stato, quasi animata da un preciso concetto di laicizzazione e di separazione; ma essa apparve giustificata dalla necessità di riconoscere uno stato di fatto dal quale era impossibile prescindere e del quale conveniva anche prender nota uffi-

cialmente, legalizzando la condizione in cui veniva a trovarsi il pontificato in una città non più sua, nell'ambito di uno Stato che poteva divenire ostile, aperto come era alla penetrazione ed alla conquista di partiti i quali avrebbero voluto spingere più lontano la lotta contro la Chiesa. Ed invero essa fu una soluzione pratica, ispirata, assai più che ad un concetto chiaro di quelle che dovessero essere le relazioni del nuovo Stato con la Chiesa, alle necessità del momento; e soddisfece a queste. La Santa Sede non accettò la legge delle guarentigie nè riscosse mai l'annua rendita di 3 225 000 lire che essa metteva a sua disposizione; le offerte volontarie dei fedeli la compensarono ad usura di questa perdita. Lo Stato invece, da sua parte, nei rapporti con la Santa Sede, si attenne sempre scrupolosamente a quella legge; ed anche negli inevitabili frequenti rapporti con uomini e cose del Vaticano mostrò sempre una condiscendenza piena di delicatezze.

Una legge del 19 giugno 1873 sulle corporazioni religiose e l'asse ecclesiastico nella provincia di Roma pubblicava per questa le leggi 7 luglio 1866, sulle corporazioni religiose e sulla conversione dei beni immobili degli enti morali ecclesiastici, del 15 agosto 1867 sulla liquidazione dell'asse ecclesiastico ed altre leggi minori, ma con numerose

eccezioni di favore, quale l'assegno alla Santa Sede di una rendita di lire 400 000 per provvedere al mantenimento di rappresentanze degli ordini religiosi esistenti all'estero (fatta eccezione per l'ordine dei gesuiti); con i beni degli enti soppressi fu costituito uno speciale fondo di beneficenza e religione per la città di Roma; fu tolto il limite di numero per i canonici e beneficiati dei capitoli romani; furono esentati i beni degli enti conservati dalla quota di concorso e dalla tassa straordinaria del 30 per cento, ecc.

E questa fu, si può dire, l'ultima legge di qualche importanza del nuovo Stato italiano, in materia di politica ecclesiastica. Molte leggine seguenti, — esse occupano oltre la metà del *Codice ecclesiastico* recentemente pubblicato dall'Unione tip-ed. Torinese — hanno carattere puramente amministrativo. Nel 1876 la Sinistra, salita al potere, parve voler ricordarsi di qualche speciale ufficio dello Stato in questa materia; e troviamo una circolare del ministro di grazia e giustizia, Pasquale Stanislao Mancini, intorno alle monacazioni abusive, ordinante una inchiesta la quale pareva voler preludere a provvedimenti legislativi intorno al risorgere della mano morta; ma la cosa non ebbe seguito. Una legge 14 luglio 1887 aboliva « le decime ed altre prestazioni stabilite sotto qualsiasi

denominazione ed in qualunque modo corrisposte per l'amministrazione dei sacramenti e per altri servizii spirituali ». La legge 17 luglio 1890 sulle istituzioni pubbliche di beneficenza sottoponeva a trasformazione e concentramento alcuni enti ecclesiastici — confraternite, più specialmente — aventi od in quanto avessero scopo elemosiniero e di beneficenza.

Altre disposizioni di legge furono a vantaggio di alcuni enti conservati; ad esempio, con successive leggi 30 giugno 1892, 4 giugno 1899, furono aumentate le congrue parrocchiali, e portate a un minimo di 900 lire annue, che dovevano poi salire a L. 1000.

Nè, in tutto questo tempo, si ebbero rincrudimenti dei rapporti fra Stato e Chiesa od accenni ad una ripresa di politica anticlericale. Sul principio del pontificato di Leone XIII si parlò di trattative per un accordo, presto fallite; alcuni atti di intolleranza che si ebbero da parte della Curia romana verso lo Stato italiano, alcuni periodi brevi di ripresa anticlericale, non secondati dall'opinione pubblica, non lasciarono tracce durevoli e non meritano d'esser ricordati qui. Talora anche, come in occasione dell'esclusione della Santa Sede dai congressi internazionali per la pace all'Aia, si parlò di complotti diplomatici dell'Italia per questa

esclusione o, viceversa, di condiscendenza sua perchè l'esclusione fosse rimossa, come patto di accordo fra il ministro degli esteri Tittoni e la Segreteria di Stato di S. S. agli inizii della nuova politica clericale.

E, del resto, sinchè visse Leone XIII, il divieto fatto ai cattolici di partecipare alle elezioni politiche, e che praticamente vigeva solo per parte del clero e per poche migliaia di cattolici organizzati, ma che valse ad impedire vi fossero alla Camera dei clericali dichiarati, rimosse occasioni di conflitto.

Nella elezione di Pio X, agosto 1903, influirono, com'è noto, potentemente ragioni politiche. Quei cardinali italiani che più vivacemente si opposero alla candidatura di Rampolla e pensarono ad un cardinale di provincia volevano innanzi tutto impedire che il nuovo papa continuasse la politica di Leone XIII verso l'Italia, politica la quale metteva spesso in grandi difficoltà vescovi e clero nei loro inevitabili rapporti con le autorità civili e con la borghesia, credente o ligia alla Chiesa, ma patriottica, con la quale essi desideravano far causa comune in base a uno scambio di servigi, di denaro dall'una parte, di difesa contro il socialismo dall'altra, e in vista di utili accordi amministrativi e politici. Di queste difficoltà la gente di curia non si rendeva conto. Del cardinale Sarto

si sapeva poco; ma questo, sopra tutto, si sapeva bene, che a Venezia egli si era messo a capo dell'accordo municipale esplicito e formale fra clero e moderati e che della caduta dell'amministrazione popolare, dovuta a questo accordo, il merito fu dato particolarmente a lui; e un tale merito costituiva una designazione eccellente, anche per un altro motivo. Moltissimi erano che a Leone XIII non perdonarono mai la sua enciclica sulle condizioni degli operai e l'incoraggiamento dato alla democrazia cristiana; nè alcuni atti di lui, indicanti un ritorno indietro, erano bastati a tranquillizzarli La *Rerum novarum* fu dovuta all'influenza esercitata su Leone XIII da un piccolissimo numero di prelati sociali; non era gran cosa in sè, ma fissava un orientamento fecondo e ricco di avvenire. Invece il pensiero della massima parte dell'alta gerarchia, ai tempi di Leone XIII, era che i progressi della democrazia ed il socialismo costituissero un grave pericolo per la Chiesa; ignorante e misoneista, essa prendeva come tentativo diretto ad abbattere l'autorità l'opera rivolta a mutare istituti e leggi sociali e rapporti di classe; abituata a frequenti rapporti con i signori, così della vecchia aristocrazia terriera come della nuova aristocrazia industriale, essa si faceva spontaneamente eco delle preoccupazioni di que-

ste dinanzi alla organizzazione operaia. Politicamente e socialmente, Pio X doveva adunque correggere Leone XIII; e, uomo di scarsa intelligenza, di nessuna cultura, ma di tenace volontà, egli lo fece senza delicatezza, e senza riguardi, talora quasi brutalmente. Il primo che egli nominasse prelato fu uno dei più tenaci ed aperti oppositori della politica di Leone XIII in Francia, il Maignen; vennero poi la condanna dei principali modernisti, l'enciclica contro R. Murri e la Lega democratica nazionale, lo schiacciamento dell'Opera dei congressi, la disapprovazione del *Sillon*, in Francia, e degli *abbés démocrates*, e numerosi altri atti, logicamente diretti a un unico scopo: soffocare ogni tentativo di rinnovazione interiore e di modernità nella Chiesa.

Anche nei rapporti verso l'Italia, il mutamento di politica apparve subito. Da principio, apparve fra atti incerti e contradittorii; le vecchie tradizioni di curia, portate all'intransigenza, vigilavano ed agivano per mezzo del nuovo segretario di Stato Merry del Val; Pio X le subì spesso, specie negli atti ufficiali; ma, timido e astuto, agiva sovente a scatti, evitando la trafila degli ufficii e ponendo fra le vecchie tradizioni ed il suo indirizzo personale l'irreparabile.

La politica sociale di Leone XIII fu rude-

mente sconfessata con il motu-proprio del 1903 sulla democrazia cristiana; il pericolo che i cattolici riuscissero a fissare da sè il proprio indirizzo politico e che nelle deliberazioni avessero voce i giovani che facevano capo al Murri fu evitato con la soppressione dell'Opera dei congressi; e, nelle elezioni politiche del 1904, apparve anche la nuova politica elettorale. Si permise ai vescovi di far votare i cattolici, dovunque questo dovesse servire per tenere indietro un sovversivo e far passare un moderato. E un certo numero di vittorie sulla democrazia fu dovuto a questo accordo.

La discesa dei cattolici nel campo delle lotte elettorali portò mutamenti politici di importanza notevole; poichè molti erano i collegi nei quali l'intervento ufficiale dei cattolici era un fatto nuovo con il quale i candidati dovevano fare i conti; e un appoggio, dei cattolici riuscirono a presentarsi coquesta volta, pattuito regolarmente e anche metodicamente organizzato. In qualche collegio dei cattolici riuscirono a presentarsi, come semplici costituzionali, e vincere; ma il fatto più importante fu che un numero non piccolo di deputati dovettero riconoscere che la loro elezione dipendeva oramai dal clero e promettere, formalmente — spesso con impegno scritto — od almeno proporsi, di non

appoggiare alcuna legge che avesse la disapprovazione formale del clero.

Così la antica politica della sede romana, per la quale essa proclama di avere diritto a trattare con lo Stato da pari a pari, ad essere da esso protetta e favorita ed a contare su di esso per il raggiungimento dei suoi fini, mutava aspetto, ma rimaneva, nella sostanza, adattandosi, quanto alle forme, ai tempi mutati. Ed oggi la Santa Sede mira a tenere alla sua dipendenza, mediante una salda organizzazione ed una oculata azione elettorale, un numero di deputati sufficiente ad impedire alla Camera di votar leggi antiecclesiastiche o laiche ed a spingere il governo sulla via di taciti accordi e di discrete concessioni.

E lo scopo fu, per allora, raggiunto. Nella Camera bassa italiana c'è una quantità notevole di deputati, specie del mezzogiorno, i quali sanno che non verrebbero eletti se il governo non li appoggiasse e non li appoggiasse con i metodi che tutti sanno: ed il governo Giolitti non solo usava di questi mezzi, ma li ostentava anche, sapendo che da essi venivano la sua forza morale e la sua maggioranza. Ora a questo forte gruppo di servi del potere esecutivo si è aggiunto l'altro dei servi del potere ecclesiastico; per le origini ed il valore antidemocratico l'una

servitù vale l'altra ed il governo Giolitti si affrettò ad ammettere anche il secondo gruppo nelle file della sua maggioranza. Ma a differenza del primo, il quale lascia il governo perfettamente libero di fare la politica che vuole, il secondo ha un maggiore contenuto politico: per avere i voti dei deputati dipendenti dal clero bisogna 1.º non far cose che dispiacciano alla Chiesa: 2.º esser benevoli e condiscendenti con il clero. E l'una e l'altra cosa fu largamente fatta.

Dall'altra parte, questa nuova politica esigeva che il Vaticano impedisse, quanto gli era possibile — poichè qui esso deve spesso fare i conti con i vescovi e questi con il loro clero e con i loro uomini di fiducia — che venissero alla Camera troppi candidati di colore cattolico, e che questi si costituissero poi in gruppo cattolico. Dicono che l'onorevole Cornaggia, entrando alla Camera, ad uno il quale gli domandava se non lo infastidisse l'essere quasi solo, rispondesse d'avere invece trovato, con sua meraviglia, che erano in un centinaio. Questo centinaio di mandati si disperderebbe il giorno in cui l'alternativa fosse posta di accettare l'etichetta cattolica od essere tagliati fuori. L'etichetta creerebbe imbarazzi al governo e al Vaticano, metterebbe in pericolo i blocchi elettorali, porrebbe troppo crudamente la questione cle-

ricale. Così, anche dopo le elezioni del 1909, non ostante che i clericali puri sieno alla Camera circa trenta, essi non si sono costituiti nè si costituiranno in gruppo, benchè fortemente spinti per questa via dalle necessità di una azione positiva concorde. Ma la logica delle cose supera e annulla i più sapienti progetti che non ne tengono conto; e l'ingresso dei clericali alla Camera porterà inevitabilmente con sè una nuova polarizzazione dei partiti, sulle basi della politica ecclesiastica.

L'anticlericalismo in Italia non è mai riuscito ad acquistare valore e contenuto politico vivo dopo l'occupazione di Roma: fu antipatia per la Chiesa e per il clero, alimentata dai ricordi politici e dal materialismo pratico; non seppe mai precisamente nè di dove prender le mosse nè che cosa volere. Si manifestò, il più spesso, con commemorazioni di Giordano Bruno e lapidi varie, con dispetti al clero, con rade accademie di congressi; trovò efficacia di propaganda nella critica della superstizione e dei costumi morali del clero, fatta da foglietti popolari i quali non avevano alcuna preoccupazione di un costrutto etico da ricavarne. Disinteressandosi i clericali della politica, e non avendo essi per molti anni tentato un serio movimento economico e di propaganda popolare, mancava lo stimolo ad una reazione;

solo il socialismo incontrò talora sulla sua via il prete e lo maltrattò ed insultò, e qualche amministrazione popolare cacciò le suore dagli ospedali; ma furono sempre incidenti isolati, che non commossero profondamente l'opinione pubblica.

Politicamente, avevano carattere di difesa anticlericale alcune proposte di legge che non riuscirono a divenir legge; ma anche esse, precedenza del matrimonio civile, divorzio, esclusione netta del catechismo dalla scuola elementare, costituivano piuttosto dimostrazioni d'animo ostile alla Chiesa e tentativi isolati di nuove conquiste laiche che non volontà sistematica di attaccare e di offendere. Invece, a un riordinamento del patrimonio ecclesiastico, tante volte promesso, non si pensò mai. Si è anzi largheggiato enormemente in concessioni di aumenti di congrua.

Il socialismo italiano si è contentato di ostentare la sua concezione naturalistica della vita e di diffondere questa servendosi delle risorse note della propaganda anticlericale come di un veicolo del suo pensiero; i problemi d'indole strettamente ecclesiastica e religiosa li ha considerati come cosa estranea alle sue preoccupazioni. Combatteva nel clero lo sfruttatore dell'ignoranza superstiziosa o l'alleato dei padroni, ma senza il proposito vivo di portare la lotta nel terreno special-

mente religioso, agitando problemi spirituali e coscienze. Anche oggi credo che i principali socialisti non abbiano un concetto chiaro di una soluzione da dare ai concreti problemi di politica ecclesiastica e pensino che non valga la pena di riscaldarsi troppo per questo: se ne parlano, ripetono i vecchi luoghi comuni. I repubblicani avrebbero potuto trovare in Mazzini un fervore religioso, un tono di spiritualità inquieta, una interpretazione religiosa della storia e della società, una fede, che ne avrebbe fatti de' propagandisti di una vita delle coscienze da opporre al clericalismo ed allo scetticismo dilaganti e da affermare contro di essi. Ma, sotto questo aspetto, l'anima e il pensiero di Mazzini furono intieramente ignorati dai suoi seguaci, fatta eccezione per pochi solitarii; e i repubblicani furono in questo dei dilettanti beffardi e volgari, come gli altri, e ignorarono o trascurarono ogni positiva politica dello spirito.

La massoneria non ha avuto in questi ultimi decennii, in Italia, efficacia vera nelle cose politiche: visse ed operò in una cerchia ristretta di insegnanti e di professionisti che vi cercarono i mezzi di avanzare i loro affari. Riacquista importanza oggi, appunto col risorgere e riorganizzarsi del clericalismo; ma, per le idee prevalenti nei suoi, che sono

quelle di un pedestre utilitarismo materialistico, e per i suoi metodi settarii ed occulti, è forse più atta a perturbare che a facilitare un movimento anticlericale sincero e vivo, esprimente il rinato vigore delle preoccupazioni spirituali.

I radicali tentarono recentemente, nel congresso del 1907, di farsi un programma di politica ecclesiastica, e l'on. Alessio espose idee ed illustrò proposte di onesto laicismo; ma l'importanza della questione non fu intesa dal congresso, e i deliberati di esso non ebbero alcuna influenza nella scarsa attività del partito. Sinchè mancò lo stimolo di una preoccupazione politica, anche essi, i radicali, come in genere le frazioni più avanzate della borghesia, non fecero che un anticlericalismo di piccoli dispetti e di dogmatismo a rovescio. Mancava ad essi il senso di una funzione della religiosità e della religione positiva che convenisse rimettere nella loro via e costringere nelle formule di una laicità coerente e serena. E le ragioni di questo vanno cercate nella povertà spirituale della borghesia italiana, nella volgarità dei suoi istinti di conquista e di preda, con i quali considerò la vita pubblica e lo Stato, senza preoccuparsi dei fini ideali che avrebbero dovuto illuminare e condurre la coscienza di un paese civile.

Alcuni uomini di destra continuarono le

tradizioni laiche dell'antica destra che aveva condotto l'Italia a Roma: le continuarono con una specie di venerazione interiore che non seppe trovar modo di erompere negli atti, altro che in qualche rara occasione, e tradursi in iniziative concrete. Memorabile rimane, nelle cronache politiche di questi ultimi anni, un telegramma firmato da Rudinì, Luzzatti, Fani e Molmenti, nel quale, aderendo alla candidatura Rota, contro quella, portata dai clericali, del Bonomi in Bergamo, che fu già il collegio di Silvio Spaventa, si rinnovava il pensiero cavouriano nella nota e più precisa espressione: *libere religioni nello Stato sovrano.* E qualche brano di discorsi del Rudinì potrebbe anche essere ricordato: e qualche scritto e lezione dell'on. Luzzatti. Se non mancarono gli uomini mancò l'occasione; il problema di una nuova sistemazione di rapporti fra Stato e Chiesa non interessava gli animi.

Vi fu un momento nel quale si potè pensare da alcuni alla serietà di una congiura dei cattolici papali contro la sicurezza dello Stato, e fu nel 1898; ma apparve presto l'inanità di quel timore; due anni appresso, in occasione della morte di Umberto I, si vide anzi come i cattolici e il clero seguissero poco gli sdegni e le riserve del Vaticano dinanzi alla monarchia, e fossero impazienti di mo-

strare a questa la loro fedeltà. Non c'era quindi ragione di combattere uomini che venivano verso lo Stato, assai diversamente che in Francia, dove invece agivano vigorosamente per abbattere la repubblica laica, in favore di una monarchia cattolica. In questi ultimi anni si è poi avuto un altro fenomeno singolare. Poteri pubblici e Chiesa si trovarono d'accordo nel giudicar male i democratici cristiani; i vescovi finirono presto per considerarli come eretici pericolosi e lo Stato li considerò praticamente come dei *sovversivi*, e come tali essi sperimentarono le diffidenze e le ostilità delle prefetture e delle questure.

Quando poi sopraggiunse, per la Chiesa, una crisi anche più grave, quella delle sue dottrine, corrose dalla revisione critica, e della sua disciplina interiore, minacciata dall'insorgere di coscienze religiose che si sentivano soffocare, la borghesia italiana, nella quale l'abolizione dell'insegnamento scientifico delle religioni nelle università aveva spento gli ultimi resti di un interessamento vivo per i problemi religiosi, ed alla quale Pio X aveva toccato il cuore con la sua campagna antidemocratica e con il suo amore per i moderati, guardò con diffidenza beffarda quelli che si occuparono di un risveglio religioso: ed i suoi giornali cessarono di inte-

ressarsi dei modernisti, nelle cui vicende avevano trovato per qualche tempo delle saporose novità di cronaca.

Solo l'idealismo rinascente ha condotto alcuni, in questi ultimi anni, a riguardare con occhio diverso i problemi religiosi; ma, strano a dire, i più trovarono che la vecchia ortodossia aveva più ragione dell'incerto ed illogico immanentismo di certi modernisti, e nessun contributo venne, da questa parte, alla rinascita del laicismo nella nostra vita politica. Dall'altra parte, il vecchio cattolicismo ortodosso, tenace nella sua ferrea tradizione e nella sua immobilità, ebbe anche le simpatie di certi nuovi venuti, i quali, per reazione alla mediocrità ed alla volgarità salienti di una democrazia vuota di contenuto spirituale, andavano cercando tutte le maniere di rimettere in onore un individualismo sprezzante e dominatore.

Così l'anticlericalismo ebbe magra ed inutile vita, nelle miserie della media ed infima cultura, e confuse la sua storia con quella di una democrazia senza eroismi e senza ideali, contenta di correr dietro all'aumento dei salarii e di volgarizzare fra le plebi i luoghi comuni del materialismo positivistico, indifferente ad ogni problema spirituale, scettico e utilitario, nel quale si era espressa la degenerazione morale della borghesia italiana.

Capitolo V.

Per una nuova politica ecclesiastica.

Il breve riassunto espositivo da noi fatto nel precedente capitolo della presente condizione di rapporti fra Chiesa e Stato, come essi risultano dalle vicende storiche della politica ecclesiastica in Italia, ed in particolare dalla più recente legislazione sull'argomento, non è ancora sufficiente per le ragioni e lo scopo della nostra ricerca. All'esame teorico, da noi tentato, dei concetti di religione e di società ed al breve cenno storico intorno alla nostra politica ecclesiastica ed al clericalismo politico dovrebbe ora seguire un esame accurato delle presenti condizioni spirituali del paese, del posto che, nella sua vita, occupa ancora il cattolicismo tradizionale, della religiosità e della religione degli italiani contemporanei; per prospettare il problema della nostra politica ecclesiastica sullo sfondo più vasto di tutta la *politica dello spirito* che

converrebbe fare in Italia e per mostrare come quello non è e non può essere che un particolare momento ed aspetto di quest'altro problema: come rinvigorire in Italia le attività dello spirito.

Questo esame tenteremo, rapidamente, nel presente capitolo; dopo il quale potremo passare a delineare delle soluzioni concrete intorno ai nuovi rapporti fra la società civile e l'ecclesiastica, rispondenti alle presenti condizioni e necessità dello spirito religioso.

1. *L'organizzazione esteriore del cattolicismo in Italia.*

Che cosa sia esteriormente il cattolicismo, e quanta parte occupi della nostra vita pubblica, non è difficile vedere e constatare. Il potere effettivo dell'organizzazione cattolica in Italia è dato da molti elementi che possiamo, per opportunità di esposizione, dividere in quattro grandi categorie:

1.º La Santa Sede, l'episcopato ed il clero;

2.º I cattolici praticanti, i quali seguono docilmente il clero e si lasciano condurre ed organizzare da esso, anche fuori del terreno strettamente religioso;

3.º quelli che, pur non praticando in tutto il cattolicismo, e dissentendo più o meno nell'animo dall'insegnamento ecclesiastico ufficiale, hanno tuttavia la coscienza

orientata verso la Chiesa, e ne seguono i riti ed i costumi, specie in alcune solennità della vita;

4.º quelli che, essendo in tutto spiritualmente scissi dalla Chiesa, trovano opportuno conservare con essa dei rapporti d'ordine specialmente politico ed economico.

Non pretendiamo di avere, fissando queste categorie, tracciato delle divisioni nette. Ad esempio, la prima e l'ultima sono assai meno distinte di quel che si creda. Vi sono molti sacerdoti i quali non hanno fede interiore, condotti già al clericalismo ed al sacerdozio da circostanze e condizioni esteriori, senza una attiva partecipazione della coscienza, che rimangono al loro posto per la impossibilità nella quale sarebbero di rifarsi, uscendo, una vita; impossibilità economica, ed impossibilità, anche, morale; poichè la Chiesa, nella sua lunga tradizione di dominio spirituale, è riuscita a creare in innumerevoli coscienze una così tenace osservanza di certe norme ed impegni, e il gesto di sacerdoti che cercano nell'abbandono dell'ufficio e della veste una liberazione morale e sociale offende così profondamente i credenti che chi compie quel gesto si mette volontariamente al bando della società nella quale è sino allora vissuto, e spesso è costretto ad affrontare le più gravi difficoltà nella cerchia stessa dei suoi più

cari. E l'esperienza, aiutata non raramente — conviene aggiungere — da una sistematica diffamazione, ha persuaso i più che dal sacerdozio si esce per la insofferenza delle riserve morali che esso impone, per discendere moralmente, non per salire; mentre forse, il più spesso, escono dal sacerdozio uomini che sono egualmente incapaci o di accettare tutto il sacrificio di sè che esso impone o di adattarsi ad una vita di ipocrisia soddisfacendo ai loro più bassi istinti; che è poi così facile, in fondo, pur che si riesca ad evitare lo scandalo pubblico, è così frequente, e, anche nel caso di scandali clamorosi, così poco nocivo, innanzi ai superiori ecclesiastici, singolarmente miti verso le colpe della carne, mentre sono così ferocemente terribili nel punir le colpe « contro la gerarchia ».

E non si capirebbe nulla oggi, della Chiesa cattolica, in Italia più particolarmente, senza notare che nel clero stesso e negli ufficii più alti della gerarchia essa trattiene e costringe a sè, per un compito meramente esteriore, uomini che hanno animo ed abitudini interiori irreligiose e profane; inevitabile vizio di un ordinamento che, concentrando in Roma il governo di un vastissimo corpo, ha accumulato ricchezze e creato preminenze ed onori che allettano spiriti ambi-

ziosi ed irrequieti, così come, distribuendo dall'alto tutti gli uffici, ha piegato lentamente il clero ad amare assai più l'essere in buona opinione presso Roma che non il *fare* veramente; sicchè, un poco alla volta, tutte le cure ecclesiastiche si sono trovate come spontaneamente orientate verso l'esterno apparato del cattolicismo, che importava conservare e possibilmente accrescere, trascurando le ansie e gli affanni della intima religiosità e delle anime desiderose di redenzione.

Questo criterio è necessario preceda ogni indagine positiva e storica che alcuno volesse tentare sul cattolicismo italiano; poichè non c'è alcuna proporzione fra l'esteriore apparato e l'intima religiosità di questo enorme istituto ecclesiastico, che accoglie oramai dentro di sè tutto quello che nel paese c'è di vecchio e di incolto e di spiritualmente falso, mentre lascia fuori, quando non ha esso stesso cacciato via da sè, le più vivide e fervide forze di rinnovazione spirituale e morale.

2. *Gerarchia ecclesiastica e cattolici organizzati.*

Poche cifre — che abbiamo desunto dall'annuario ecclesiastico 1910 [1]) — mostreranno

[1]) Roma, San Silvestro in Capite, 1910.

sufficientemente l'ampiezza e la mole dell'organizzazione gerarchica del cattolicismo in Italia. L'Italia ecclesiastica è divisa in 258 diocesi, e queste in oltre 20 000 parrocchie. Ogni diocesi ha, come è noto, il suo capitolo cattedrale ed il suo seminario, e varii organi amministrativi o di vigilanza, alcuni dei quali furono creati recentemente, contro il modernismo. I sacerdoti secolari sono 60 960, più circa 1500 viventi in Roma, i seminarii hanno 19 408 alunni, senza contare i seminarii di Roma i quali ne avranno, insieme, altri 1200, italiani. I conventi maschili sono 1181, con 8052 sacerdoti e 4185 laici; i conventi femminili 2751 con 30 618 religiose. Gli istituti di educazione maschili 538, con 51 327 alunni; femminili, 1322 con 106 400 alunne; e mancano in queste cifre i conventi e gli istituti di educazione, numerosissimi, che sono in Roma.

Questo enorme corpo ha, naturalmente, intorno a sè un vastissimo numero di seguaci di clienti di dipendenti, specie nei luoghi dove il clero non è rimasto inerte e dove la vita e la cultura moderna non han fatto empito sulle coscienze, rendendo ad esse non sopportabile l'antico legame alla Chiesa.

Delle organizzazioni cattoliche non c'è statistica precisa: poichè, in genere, le scarse cifre che si hanno sono esagerate od atte-

nuate, secondo che si vuol far colpo o sfuggire all'attenzione.

Una nozione approssimativa dell'importanza di esse si può avere da una statistica che data oramai da quattro anni, ma che è la più minuziosa ed accurata; fu compilata e pubblicata nel 1906 per cura dell'Unione Economico-sociale di Bergamo.

In quell'anno esistevano adunque in Italia le seguenti organizzazioni-sociali cattoliche:

Società di Mutuo Soccorso	1135
Casse Rurali e Popolari	1303
Unioni Agricole e Rurali	298
Cooperative varie	336
Banche	90
Società Assicurazione incendi	37
Società Assicurazione bestiame	242
Unioni Professionali e Leghe	135
Affittanze collettive	59
Monti frumentari	18
Federazioni	37

All'Esposizione di Milano, del 1906, parteciparono:

185 Unioni Professionali e Leghe del Lavoro, con soci 70 000;
776 Società di Mutuo Soccorso, con soci 92 260;
79 Banche;
914 Casse Rurali, con soci 100 715;
98 Casse Popolari, con soci 10 790;
223 Cooperative d' Assicurazione contro il bestiame, con soci 30 932;
28 Cooperative d'Assicurazione contro gli incendi, con soci 6150;
122 Unioni Agricole e Rurali, con soci 18 140;
54 Cooperative per affittanze collettive;
17 Cooperative di lavoro, con soci 1255;

28 Latterie e Caseifici sociali;
10 Cantine sociali;
10 Cooperative industriali diverse, con soci 5058;
104 Cooperative di consumo, con soci 11 625.

Esistono, inoltre

1 *Federazione Nazionale delle Casse Rurali cattoliche;*
1 *Federazione Nazionale delle Unioni Agricole cattoliche;*
1 *Federazione Nazionale delle Società Operaie di Mutuo Soccorso;*
1 *Associazione Nazionale delle Banche cattoliche*, che ha pubblicato parecchi Annuari dal 1903 in avanti e che di recente ha mutato la sua esistenza di fatto in una esistenza di diritto.

È difficile dire se queste cifre registrassero solo associazioni salde e vitali. Ed è anche difficile dire se, in quattro anni, il numero delle varie organizzazioni sia aumentato. Quelle che sono certamente cresciute di numero e di importanza sono le banche, nelle quali par che i cattolici clericali riescano egregiamente e che un giorno, se esse continuano a crescere, e la fede a diminuire, permetteranno di parlare d'una « Chiesa cattolica bancaria italiana ».

Di organizzazioni di propaganda giovanile non c'è oggi che una *Gioventù cattolica italiana*, con parecchie migliaia di giovani i quali non hanno alcun fervore di proselitismo; in questi ultimi tempi si è cercato di dar sviluppo ad organizzazioni sportive, se-

guendo la moda; e se ne sono costituite parecchie ed hanno tenuto riunioni e gare nazionali in Vaticano. Le tre *Unioni*, economica, elettorale, popolare, fanno scarsi progressi; quest'ultima conta a milioni le copie dei foglietti distribuiti, ma vivacchia a stento, senza alcun fervore di proselitismo, riuscendo a pena a cuoprire le perdite con le reclute nuove; la elettorale conta sul clero, mentre non ha che poche centinaia di iscritti laici, in tutta Italia, — gli aspiranti agli uffici elettivi, — e non sa come condursi nelle lotte politiche, dovendo il più spesso limitarsi a far suoi i candidati ministeriali e borghesi, qualunque cosa essi poi sieno, politicamente e moralmente; più diffuse e tenaci le organizzazioni economiche, le quali hanno virtù di trattenere quelli che afferrano, con vincoli di credito e di affari. Le iniziative cattoliche, e guidate da clericali militanti, costituiscono forse un terzo della cooperazione italiana di credito e di assistenza.

Ma, per le sue condizioni spirituali, da noi sopra indicate, il clericalismo italiano non lavora su materia atta all'associazione: ed il più spesso si contenta prudentemente del vincolo di docilità che gli permetta di contare sui suoi al momento opportuno; ha imparato, sopra tutto, che fare agitazioni sociali è pericoloso. Questo vincolo di di-

pendenza che lega le masse al clero varia di città in città, di provincia in provincia; ridotto quasi a nulla in alcune città come Padova, Ancona, Carrara, ecc., esso è invece fortissimo nelle plebi rurali di alcune zone; in alcune provincie implica anche attuale od eventuale dipendenza politica ed elettorale dei fedeli dal clero, mentre altrove pur le masse rurali sono politicamente sfuggite ad esso; vige sopra tutto per la donna incolta, per sì gran parte, o educata da suore, o chiusa nelle famiglie, sulla quale la religione esteriore e tradizionale ha, in genere, assai maggior presa che una intima religiosità rinnovatrice.

3. *Cattolici praticanti e quasi cattolici.*

L'ultimo censimento dava, in Italia, soli 250 000 non cattolici sopra una popolazione complessiva di 34 milioni di abitanti. Quindi meno che uno su cento italiani hanno dichiarato o di appartenere ad altra religione o di non averne alcuna. Ma per un grande numero di italiani essersi dichiarati cattolici significa solo non aver compiuto l'ultimo e definitivo atto di separazione dal cattolicismo e di rinunzia a tutti i suoi riti; e, come è noto, solo pochi, anche di quelli la cui vita spirituale è oramai intieramente estranea ad

esso, compiono questo distacco formale, per il vigore di energia morale e la saldezza di convincimenti che esso esige. Poichè il cattolicismo non è solo una vita religiosa nè solo una società religiosa, ma, essendosi insinuato per innumerevoli vie nelle tradizioni nelle consuetudini nei rapporti umani, appartiene alla nostra cultura ed al costume della nostra gente, aderisce all'anima del popolo, costituisce gran parte di quello che noi siamo spiritualmente e socialmente per una lunga tradizione spirituale. Riti celebranti la solennità lieta o dolorosa dei più gravi momenti della vita umana, criterii morali, consuetudini sociali, tutto porta l'impronta profonda del cattolicismo: chi vuol mettersi fuori di esso, deve avere uno zelo di proselitismo antireligioso ed una consistenza d'animo fiero ed indocile che a molti è contesa dall'indole mite e tranquilla; sicchè i più, pur essendosi alienati dalla Chiesa, come religione, appartengono ancora ad essa come a tradizione etica, a complesso di rapporti spirituali fra individui, a consuetudine e tradizione sociale.

Per tutto questo numerose sono ancora, nella nostra vita pubblica, le tracce di confessionismo; ed il vincolo che unisce ancora la grande maggioranza degli italiani al rito ed alle consuetudini ecclesiastiche dà alla Chiesa un apparato esterno ed un prestigio

dei quali essa si giova politicamente e che per tanti italiani, così amanti delle forme, valgono più che non varrebbe una reale efficacia spirituale, la quale potrebbe e dovrebbe anzi essere perturbatrice.

Conviene inoltre osservare che ad essa appartengono molti, specie di ceti minori e del sesso femminile, per un altro motivo: perchè sono ancora in stati di cultura e di abitudini sociali che trovarono nel cattolicismo storico, così come esso fu inteso e praticato dal popolo, la loro espressione. Tutto il proletariato rurale, i tre quarti delle nostre donne, metà dell'artigianato intendono ancora la natura ed il mondo così come il medioevo li intese, riferiscono alla divinità, che li reggerebbe per mezzo di numerosi intermediarii, i casi della vita e della natura: questo mondo frequente di santi e di demonii, di grazie e di miracoli, di suggestioni e di protezioni occulte, è il loro mondo vero, poichè è il mondo della loro fantasia, nel quale si muove la loro vita consapevole. Certo la massima parte di costoro non accetta che assai poco della morale cristiana; e sono moralmente in nulla diversi da altri che non credono, poco diversi da quello che dovettero essere, nelle campagne e nei *pagi*, i nostri avi lontani, prima della venuta del cristianesimo. Ma a quella scarsa morale, o ad una

vita immorale, si accompagna una tenace credenza nelle pene e nei premii dell'al di là: e i riti e le pratiche pie del cattolicismo sono appunto il sostitutivo della morale che manca; una specie di tacito accordo fra l'uomo, che pecca, ma si confessa ed è devoto, e Dio che deplora la colpa ma gode di vedersi così corteggiato e lodato, e quindi perdona ed accoglie, specie quando si tratti di vecchi e di morenti.

In realtà il cattolicismo, prima per estendersi, poi per conservare la sua influenza e non perder proseliti, si adattò talmente alla coscienza ed all'anima popolare da scendere al livello di una superstizione volgare, il livello al quale solo poteva incontrarsi con quella coscienza: ed i suoi teologi furono in vero ingegnosissimi nel conciliare i riti più superstiziosamente puerili con il loro concetto della provvidenza divina e della morale cristiana; il più spesso, del resto, questo adattamento non costò fatica, perchè rispondeva ad un concetto ancora puerile della natura e delle sue vie, della divinità e dei suoi *valori*.

Altri numerosi seguaci sono conservati al cattolicismo dal fatto che esso, ed esso solo, è, per moltissime coscienze, un sistema di morale, non solo, ma una morale viva e feconda. Una morale autonoma, come quella

che vagheggia la scienza, senza speranze protraentisi oltre i confini di questa vita, senza sanzioni esteriori ed eterne, è — prescindendo ora dalla sua consistenza intrinseca — una morale accessibile solo a pochi spiriti più elevati. Per molti, uscire dal cattolicismo significa passare ad una specie di anarchia morale, poichè, se nella formazione storica dello spirito molte norme etiche cristiane si sono trasfuse e consolidate, manca una direzione certa, manca un centro noto di raggruppamento interiore, un criterio per i casi dubbii, uno stimolo nelle situazioni difficili. E quindi molti hanno per il cattolicismo lo stesso interesse che hanno di vedere le persone con le quali debbono essere in rapporti dominate da un solido criterio morale. Così sovente il padrone il marito il padre incredulo desidera avere i soggetti, la moglie, i figliuoli credenti e cattolici e praticanti, si adopera ad educarli e conservarli in tale stato e, per un tale motivo puramente esterno, appoggia e favorisce una religione della quale egli non si giova, e il suo clero ed i suoi istituti.

Altri, infine, sono legati da interessi con la Chiesa come organismo economico e politico, ed appartengono a quella che potrebbe esser detta la clientela immediata di essa: famiglie di sacerdoti, fornitori di chiese e di

clero, impiegati varii, dipendenti diretti, alunni di seminarii e di collegi, membri di società cattoliche educative economiche sportive di assistenza, e via dicendo; ed anche essi costituiscono un non indifferente numero di seguaci.

Tutti costoro, evidentemente, sono o saranno contro una politica ecclesiastica laica, per i motivi stessi pei quali aderiscono al cattolicismo o lo sostengono, motivi non spirituali e disinteressati ma utilitarii ed opportunistici; o per una gretta passività di spirito e superstizione che li mette alla sequela docile del clero.

4. *Cattolicismo politico.*

Ho analizzato altrove il clericalismo italiano [1]) e non è il caso di ripetere qui e di riassumere il diffuso esame. Basti notare il fatto caratteristico e notissimo, che gran parte di coloro i quali in questi ultimi anni si sono alleati col clericalismo propriamente detto, fatto cioè di cattolici e da cattolici, sono non solo dei non praticanti ma dei non credenti. La borghesia italiana è clericale perchè è atea. Essa vede nel cattolicismo non una concezione della vita, una direzione spiri-

[1]) Vedi *La politica clericale e la democrazia*, 2.ª edizione. Roma, Società Nazionale di Cultura, 1910, L. 2,50.

tuale, i valori etici del cristianesimo, ma solo una Chiesa, una organizzazione esteriore avente valore ed utilità politica tanto più quanto più, essendosi allontanata dall'efficacia viva di quei valori, si è stretta intorno un gregge innumerevole di anime docili e servili, le quali conduce nella vita pubblica con l'antico criterio medioevale di docilità agli istituti esteriori, considerati come investiti dall'alto di una specie di autorità divina; mentre la democrazia li considera come creazioni e strumenti dello spirito, come vedemmo.

Quindi il vecchio concetto medievale fondato sulla docilità e sulla obbedienza è essenzialmente tradizionalistico e conservatore, mentre il concetto democratico, dell'iniziativa che penetra e assoggetta e rinnova gli istituti esteriori, esprimente in essi un sempre più alto concetto di giustizia e di bontà umana, è essenzialmente rinnovatore.

E quindi anche se, mentre tante vecchie divisioni vanno perdendo significato e valore, si volesse tentare una nuova divisione della società, mettendo da una parte tutti coloro i quali veggono negli istituti e nelle leggi vigenti ed in quello che dicono ordine costituito una salvaguardia di interessi consolidati e di preminenze e di dominii raggiunti, dall'altra tutti coloro che li considerano come aventi va-

lore solo in quanto creazioni e posizioni dello spirito umano che si realizza storicamente, e per ciò stesso destinati a mutare e progredire col progredire di questo spirito medesimo e, in particolar modo, con la remozione dei vincoli che la servitù economica e politica gli imponeva, nelle classi minori e soggette, noi potremmo chiamare clericalismo la solidarietà degli interessi del passato e democrazia la solidarietà degli interessi dell'avvenire e dello spirito; e la religione, in quanto è religione vera e vivace, e non può non essere con lo spirito e per la sua ascensione, è con la democrazia, mentre la esteriore Chiesa ufficiale e gerarchica è col passato, è la sede e il pernio del clericalismo.

5. *È capace, il cattolicismo italiano, di interiore rinnovazione religiosa?*

Abbiamo veduto come questo apparato esteriore che è nel suo insieme il cattolicismo ha spiritualmente assai scarsa importanza, dacchè esso non esiste oggi che come passato superstite, come istituto sorto in altri tempi dallo sforzo di energie spirituali creatrici e che oggi si impone, col peso della tradizione e del dominio acquistato, a coscienze docili e minori, prive di una intensa vita propria, e nelle quali tace perciò il fervore della critica e della rinnovazione re-

ligiosa, che è creazione nuova e che alle forme vecchie dà valore ed utilità vera, solo quando sono create di nuovo con un possente sforzo personale. L'uomo politico potrà e dovrà, da un punto di vista essenzialmente pratico, valutare le resistenze che questo colossale organismo può opporre ad urti che gli vengono dall'esterno e le opportunità del cercare la risoluzione per una via piuttosto che per un'altra; ma lo studioso deve porsi la domanda del valore di esso organismo, delle sue dottrine, dei suoi riti, della disciplina che lo tiene unito, dal punto di vista delle esigenze dello spirito, e di un rinnovamento della coscienza nazionale.

Ora tre risposte possono essere date a questa domanda.

La prima è dei cattolici « papali », i quali pensano che la Chiesa, così come è, è creazione divina, che conviene quindi accettare quale è e quale la vuole colui che solo e sopra a tutti rappresenta in essa la volontà divina, il papa; che fuori di essa non vi è che l'errore, ed essa sola, accettata quale è, può soddisfare alle necessità religiose ed alla vita spirituale di un popolo; che, quindi, a chi interpreti saggiamente le necessità delle coscienze e della società contemporanea non rimane che una cosa: tornare docilmente alla Chiesa cattolica ed al papa, *facendo cam-*

mino a ritroso, secondo una frase di Leone XIII.

L'altra risposta, nettamente antitetica, è di quei moltissimi i quali pensano che il cattolicismo tutto quanto, come religione positiva, è superato da tempo, e definitivamente; vive nelle bassure dello spirito e della coscienza nazionale, dove e come vivono tutte le cose che ricordano momenti passati dello sforzo di questo spirito verso la vita, e a questo rimangono abbarbicate quando esso vi si adagia ed addormenta o per incoltura o per neghittosità: e che quindi qualunque conto si voglia fare di esso da un punto di vista pratico o prammatico, meramente empirico, cercare di ravvivarlo col pretesto delle esigenze della cultura e della scienza o della democrazia non è che una vana perdita di tempo, la quale non può condurre se non a risultati morti prima di nascere, perchè rispondenti a un momento di antitesi e di superamento dal quale il pensiero si è ormai liberato e che esso ha lasciato dietro di sè.

Nessuna di queste due soluzioni estranee noi possiamo accettare; la prima è infantile e sconfessata oramai dagli stessi cattolici più intelligenti, almeno da tutti quelli che si affannano comunque a tenere conto della modernità e vivere e muoversi in questa. Si pensi solo che cosa dovrebbe essere e pensare

e fare un povero uomo il quale volesse regolarsi intieramente nella scienza e nella vita secondo le direzioni antiche e recenti, i sillabi le istruzioni i motuproprii i decreti i responsi della Santa Sede; e si vedrà la mostruosità di quella risposta. Basta guardarsi intorno e vedere come qualsiasi giovinezza di vita e di azione sfugga al cattolicismo ufficiale per concludere che *il cattolicismo, se esso non potesse vivere ed operare altrimenti che come pensano coloro i quali ne hanno oggi la rappresentanza ufficiale, sarebbe destinato ad estinguersi fra non molto, per esaurimento e decomposizione morale:* di questa decomposizione, anzi, esala la prova non dubbia, e non piacevole, da quasi tutte oramai le manifestazioni della attività spirituale ortodossa, viziate di una insanabile insincerità, animate da astio e da cupidigia, mirabili nell'odiare nel complottare nel maledire.

La seconda risposta ci sembra esagerata ed unilaterale. Essa viene a dire, in sostanza, che, dal punto di vista teorico, tutto il contenuto dottrinale del cristianesimo è stato criticamente ripensato e risolto in filosofia o rimosso come involucro provvisorio; e, dal punto di vista pratico, che i riti e la disciplina cattolica, buoni ancora come pedagogia per coscienze non salite alla luce della cultura,

e rispettabili come storia non penetrata e risolta ancora dai più alti gradi di questa, non hanno più alcun valore nè significato per le coscienze che lo sviluppo dello spirito ha condotto fuori da queste ombre del passato o nebbie della valle.

6. *Vitalità del cattolicismo e dei suoi elementi essenziali.*

A questa veduta noi opponiamo due ordini di considerazioni. Innanzi tutto, in quanto essa implica e suppone un concetto della religione da noi sopra criticato, secondo il quale la filosofia dello spirito è il superamento definitivo di tutte le dottrine ed opinioni sulla vita ulteriore e sui beni superiori dello spirito medesimo, che abbiano comunque per base la fede o la volontà, noi le opponiamo il diverso concetto della religione sopra esposto. Secondo questo, infatti, noi sappiamo la religione essere una istituzione od anticipazione geniale dello spirito stesso sulle realtà spirituali, l'intimo e quasi intuitivo senso che di queste può avere la coscienza genialmente religiosa, superando grado a grado quello che di esse ci è noto e fu o può essere chiaramente e sistematicamente pensato. Questa intuizione prende delle forme definite, cerca di tradursi in espressioni etiche o simboliche

od in dottrine, ed entra così nel campo delle manifestazioni esteriori, e definite, dello spirito medesimo, nel campo della storia della cultura, diviene, di realtà spirituale intravista e vissuta che era, linguaggio soggetto alle variazioni del linguaggio. Ma, o queste forme di linguaggio la traducono intiera e, assimilate e logorate dalla storia, preparano la via a nuove e più acute intuizioni; o l'intuizione originaria è così profonda e ricca di contenuto spirituale che le espressioni esteriori, storiche, avvenute, non la esauriscono, ed essa rimane, negli spiriti capaci di assorgere all'intendimento di essa, come fonte perenne di nuove e più ricche espressioni di vita spirituale e di dominio nella bontà.

Nel qual caso, tuttavia, alcune espressioni o creazioni simboliche del primo impeto di quella intuizione rimarranno, capaci di una successiva reinterpretazione, forme spirituali in certo modo perenni, come espressioni di una perenne esigenza dello spirito. Rimarranno, come rimangono le *forme di bellezza greche od alcune definizioni del diritto romano od alcuni concetti aristotelici.*

Questo noi pensiamo essere il caso dell'ispirazione cristiana, della rivelazione ed esperienza religiosa, che l'umanità ha avuto attraverso alla coscienza del Cristo e di coloro che primi ne vissero e trasmisero l'insegna-

mento. Quella ispirazione religiosa, quella rivelazione del mondo interiore della coscienza alla coscienza medesima, quel senso vivo e vitale dei valori veri della vita non sono spiritualmente esauriti e quasi vuotati, come può essere ed è esaurito il culto di Cibele o del sole. Noi possiamo criticare le dottrine che ne sorsero (la teologia) che non sono essa ispirazione; criticare, risolvere cioè nei loro antecedenti e fissarne il valore prammatico, i simboli mediante i quali fu trasmessa e divenne una pedagogia; ma dovremo pur sempre riconoscere in alcuni di questi riti, i più spontanei e fondamentali, una attitudine insuperata ad esprimere l'esperienza religiosa, una realtà di contatto con le divine profondità della vita religiosa che li fanno pur sempre utili e significativi; in tanto utili in quanto sono veramente ed attualmente significativi. In altre parole, il cristianesimo, considerato non nelle forme di linguaggio nelle quali si espresse, e non nella esteriore psicagogia dei suoi riti, ma nelle direzioni etiche fondamentali che tendeva ad imprimere allo spirito, nei valori morali che rivelava e consolidava, nell'impeto di energie spirituali che esso ha fatto erompere nella storia, apparisce anche oggi alla nostra esperienza come rivelazione dell'assoluto religioso; e le sue forme di linguaggio e di attività, purificate e ravvivate

da una intima religiosità, sono anche oggi una così pura e adeguata espressione di quei valori fondamentali da poter esser conservate ed usate socialmente e collettivamente, in una società libera di coscienze credenti, che costituirà un nuovo e secondo momento di esperienza storica del cristianesimo, dopo quello che culminò nel medio evo; momento nuovo che si va delineando solo oggi, e che nulla vieta si chiami pur sempre cattolicismo.

E per questo il cattolicismo italiano, se può e deve essere combattuto in tutto quello che ha di medioevalismo superstite, deve essere riconosciuto come contenente un'anima viva di religiosità che dal laicismo pieno e sincero della vita pubblica non teme la morte ma attende anzi la sua liberazione.

7. *Come lo Stato può concorrere a un rinnovamento religioso.*

Adunque la religione tradizionale del popolo italiano è malata ma non moritura; e in essa e con essa la coscienza religiosa del paese è tutta malata; e la salute dell'una sarà salute dell'altra. E, quantunque nelle coscienze medesime prima che negli istituti giuridici debba essere superato il presente dissidio, un rinnovamento di questi istituti giuridici, in quanto essi sono in qualche modo resti di

un passato spirituale morto, ingombri ed ostacoli, deve essere procurato e preparato. Quindi l'*Italia*, e più particolarmente coloro ai quali l'ufficio dà il dovere, ed una adeguata preparazione di cultura e di esperienza dà il diritto, di interpretarne la coscienza e le necessità spirituali, *non può adattarsi passivamente ad accettare e lasciar correre e subire l'istituto ecclesiastico romano così come esso è collocato oggi nel nostro diritto pubblico ed agisce nella nostra vita;* la sua politica ecclesiastica, ispirata, come vedemmo, a sani principii di libertà religiosa e di separazione, negli anni fra il 1850 e il 1870, ma arrestata a metà, giunta cioè sin dove condizioni eccezionali di cose permettevano ed esigevano, poi empiricamente eclettica ed ispirata a principii incerti e falsi e contraddittorii, o sonnacchiosa ed incerta, non può più conciliarsi con le necessità dello spirito contemporaneo: questa società ecclesiastica occupa ed ingombra ed aduggia l'ufficio ed il posto riserbato alla religiosità viva e ad una religione che alimenti ed educhi ed affini gli spiriti, non li intristisca e trattenga. Ma d'altra parte lo Stato non può considerare il cattolicismo italiano come cosa spiritualmente morta e regolarsi verso esso con criterii meramente empirici, indifferente alla vita religiosa che vi si dibatte dentro, alle questioni che

lo agitano, agli indirizzi che le correnti spirituali prendono in esso, e preoccupato solo di cercare una polizia ecclesiastica che segua la via della minore resistenza e dia il minimo di fastidii ai governanti; poichè il cattolicismo è ancora un troppo grande corpo, come abbiamo veduto, perchè esso possa quietamente esser fatto rientrare nel diritto privato e comune, ed ha ancora in sè una troppo preziosa anima viva, la concezione fondamentalmente cristiana della vita e quindi i germi e le potenze di una troppo vasta e possente influenza futura perchè uno Stato provvido e veramente animatore ed integratore possa disinteressarsene, correndo dietro ad una *separazione* la quale deve essere distinzione di criterii, non può essere negazione di realtà e scissione di coscienze e di vite.

Ora è da aggiungere anche un'altra cosa, che cioè la questione ecclesiastica non è innanzi tutto e principalmente questione dei rapporti da avere con un istituto ecclesiastico del quale lo Stato non si interessi se non come di ente estraneo, da cui può avere vantaggio o danno nel raggiungimento de' suoi fini; ma prima che una questione propriamente ecclesiastica, *essa è una questione riguardante in solido tutta la coscienza nazionale e la costituzione de' suoi fini*, *l'origine delle sue profonde attività*, *il farsi e*

l'essere interiormente delle persone la cui attività esterna rifluisce nelle ampie correnti della vita pubblica. Lo Stato non crea i valori religiosi, nè ne dirige l'attuazione, nè cerca le norme del processo interiore nel quale si compiono; esso è al di qua e al di là, è prima ed è dopo; ma per questo stesso non può disinteressarsene. Gli uomini che lo compongono sono innanzi tutto spirito e coscienze: essi rivendicano la loro sovranità interiore, la libertà di coscienza che è poi il possesso di sè medesimi come coscienze; ma, in quanto anche nella vita esterna essi agiscono solo rivelandosi e cercandosi, uscendo dal loro interno per rientrarvi, il modo col quale le coscienze sorgono e si educano ed attingono i proprii fini, il formarsi di quella atmosfera di cultura e di volontà nella quale esse coscienze respirano e si nutrono non può essere in alcun modo indifferente allo Stato. Inabilitato ed incompetente ad entrare nel recinto delle coscienze ed assidersi arbitro in esse, poichè questo, in ultima analisi, non sarebbe che il sovrapporsi violento e coattivo di alcune coscienze su di altre, esso cura *dal di fuori* il normale processo di queste attività spirituali: vigila l'ordinamento delle famiglie, la scuola, l'educazione pubblica, dichiara reato e persegue come tale tutto quello che può perturbare gravemente l'auto-

nomia degli individui ed il costituirsi delle persone morali, respinge da sè le degenerazioni religiose, i vecchi istituti avidi di privilegio e di dominio, apre i campi della cultura e della scienza ufficiale alle ricerche religiose, fissa e sancisce e fa osservare le forme o figure giuridiche delle attività spirituali. Nè c'è da temere che in questo ultimo caso, definendo cioè le forme giuridiche dell'attività religiosa, esso ecceda i suoi limiti e violi la libertà delle coscienze: poichè, primo, tali limiti sono anche più facilmente varcati ed offesi quando l'autorità civile è tutt'uno con la religiosa o alle dipendenze di questa, nel qual caso il potere sarà esercitato a vantaggio di una chiesa e di una confessione, contro le coscienze che ne vivono fuori e la combattono; in secondo luogo, anche nello Stato sono dei cittadini, e quindi delle coscienze, che operano; e quanto meglio questi cittadini investiti del potere pubblico si sentono Stato e non Chiesa e si preoccupano non della *loro fede*, ma delle forme giuridiche nelle quali la loro fede e le fedi altrui possano più liberamente muoversi e più efficacemente agire secondo la loro natura, tanto più validamente assicurata sarà la libertà di coscienza e l'efficacia delle fedi nella vita insieme con la laicità dello Stato.

8. *La crisi morale in Italia, e suoi rapporti con la crisi religiosa.*

Ora se normalmente, e per la stessa natura loro, i problemi ecclesiastici sono problemi etici e spirituali, interessanti nel più alto grado la coscienza e la vita di un paese, in Italia oggi essi assumono una speciale importanza per le speciali condizioni dello spirito pubblico, per la profonda crisi morale che travaglia la borghesia e tutto quanto il paese.

Esaminiamo sommariamente, sulle traccie di un nostro recente studio [1]), le più gravi manifestazioni di questa crisi.

Prima è l'abbassamento generale degli ideali della vita. Il cattolicismo conduceva, anche se male seguito, a riporre i fini della vita al di là dei limiti dell'esistenza presente; esso introduceva con ciò in questa un principio di unificazione, non solo, ma di spontaneo e necessario consenso fra individui; e se non riusciva, molto spesso, a fiaccar gl'istinti egoistici e le tendenze inferiori, impediva almeno che l'animo si acquietasse in essi senza riserve e senza rimorso, e si figgesse tutto nella ricerca affannosa dei mezzi di godere la vita, libero oramai da ogni preoccupazione e riserva di carattere spirituale.

[1]) Vedi *Commento*, 1910, n.° 20 gennaio.

Oggi l'abbandono, determinato dal crescere della cultura, di alcune forme e rivestimenti con i quali la religione inseriva negli animi il senso e la ricerca dei valori assoluti, e il prevalere di una filosofia della vita volgarmente materialistica, hanno indotto i più a non considerare come ragioni del proprio vivere che quelle tangibili e visibili della conservazione dell'esistenza fisica e dei godimenti verso i quali essa tende. Parallelo a questo discendere degli ideali dalle altezze dei valori e dei fini religiosi al livello delle fragili e vane esistenze singole fu il chiudersi di queste esistenze in sè medesime, il restringersi degli orizzonti delle coscienze, l'insofferenza dei limiti imposti allo svolgersi delle proprie attività da qualsiasi parte, la proclamazione selvaggia dei diritti dell'individuo. A pena si salva, in questo frazionamento di ideali, la solidarietà d'interessi che è la famiglia; ma anche questa, come unità sociale, subisce sempre meno l'efficacia di fini ideali e di stimoli altruistici e, interprete soprattutto la donna, si chiude nella ricerca affannosa della sicurezza del vivere, del benessere, del piacere.

Di qui segue, naturalmente, il senso diminuito delle responsabilità connesse a qualsiasi ufficio nella vita.

Questo vizio enorme si manifesta innanzi

tutto nella costituzione della famiglia. Il matrimonio, questa fusione di due vite che richiede tanta somma di pazienza, di condiscendenza, di rispetto, di bontà, e la dedizione delle due vite così fuse all'educazione paziente ed assidua di una nuova generazione, è oggi contratto con leggerezza, fra caratteri inconciliabili, fra persone inette al lento tirocinio degli affetti domestici, per il godimento sensuale, per un calcolo economico, come un collocamento e una specie di paravento giuridico. E le famiglie si decompongono, e l'autorità dei genitori dilegua, anche quando l'istituto giuridico si sorregge alla meglio, pel timore di peggiori guai. Ora, scrive il Bureau [1]), l'osservazione sociale mostra che solo la buona organizzazione della vita privata e familiare fa i popoli forti e vigorosi e che, là dove questa buona organizzazione esiste, gli altri disordini non hanno che una importanza secondaria e possono facilmente trovare un rimedio.

Ma questa inettitudine ad intendere la vita come un dovere, questa scarsezza del senso delle responsabilità connesse ai singoli ufficii si manifesta anche, in maniera sempre più acuta, in tutte le organizzazioni dell'attività pubblica. La magistratura, la scuola,

[1]) *La crise morale des temps nouveaux*, Paris, Bloud, 1908.

la professione militare, l'impiego, l'ufficio pubblico, possono esser tenuti da uomini i quali, preoccupati solo di sè e con l'animo assente dall'ufficio, si contentano di fare quasi meccanicamente quello che è necessario per non compromettere lo stipendio e l'avanzamento, o da uomini i quali amino l'ufficio loro, dieno ad esso volonterosamente le loro energie. partecipino a quei fini di servizio pubblico, di giustizia, di assistenza sociale che sono immanenti in quegli uffici medesimi, rispondano dell'esercizio di questi alla loro coscienza, giudice acuto e sempre presente, obbediscano insomma a criterii etici pei quali solo nell'attività umana si realizza e si compie lo spirito, con i suoi eterni valori. Ed ognuno vede quale immensa diversità di effetti segua nell'uno e nell'altro caso.

Questo chiudersi delle coscienze in sè ha poi anche un altro effetto: esso diminuisce e talora spezza intieramente il contatto delle anime singole con il grande patrimonio spirituale del paese, con le forme spirituali più pure e più alte di bellezza, di diritto e di bontà, con tutto quel complesso di tradizioni e di attitudini che è il genio o la coscienza di un paese; e quindi anche attenua la coesione sociale, dovuta solo a queste grandi tradizioni e forme spirituali, e fa perdere

ai singoli la visione delle grandi finalità collettive.

Ho illustrato altrove[1]) questo male, caratteristico del nostro presente momento politico, dopo la costituzione dell'unità nazionale, ed ho anche mostrato sopra come la *socialità* dell'uomo, e quindi la ricchezza e l'efficacia delle tradizioni, dei vincoli, dei fini collettivi sia appunto in ragione diretta di questo elevarsi delle coscienze dalla immediatezza e dalla spontaneità animale, della vita di natura ed esteriore, alla partecipazione delle forme spirituali, che hanno in sè qualche carattere di universalità e di assolutezza e nella comunione delle quali sta la vita sociale.

È naturale quindi che di tanto diminuiscano i beni sociali di quanto diminuiscono, nei singoli, i beni spirituali, se gli uni e gli altri sono appunto la stessa cosa.

Nè si creda che a questo impoverimento abbia fatto ostacolo o possa rimediare la semplice diffusione della cultura tecnica; poichè questa, appunto perchè tecnica, ha valore di strumento ai fini della vita, quali che si sieno, non di educazione ed elevazione alla ricerca ed al realizzarsi dei fini medesimi.

[1]) In *Rivista di Cultura,* 1909, fasc. IV: "Il passivo del genio italiano".

Altra caratteristica della presente crisi morale è la sproporzione fra le attività economiche sviluppatesi rapidamente, e consolidate in nuovi rapporti ed istituti sociali, ed il senso morale e sociale diminuito; d'onde poi il lento e scarso formarsi, o il non formarsi affatto, di una sana morale professionale nei ceti e negli organismi sociali nuovi.

Nell'età moderna abbiamo infatti visto crescere e svilupparsi rapidamente funzioni sociali nuove, incapaci di esprimere da sè le norme etiche che dovessero dirigerle e dare ad esse forma razionale ed umana. Uno studioso francese, il Durkheim, ha messo in rilievo, nella prefazione alla seconda edizione del suo volume sulla divisione del lavoro sociale, questo stato di anomia morale e giuridica per quello che riguarda più specialmente la vita economica. « In quest'ordine di funzioni, egli dice, la morale professionale non esiste che allo stato rudimentale. C'è una morale professionale dell'avvocato e del magistrato, del soldato e del professore, del medico e del prete, ecc. Ma se si cercasse di fissare in un linguaggio preciso quello che devono essere i rapporti dell'impiegato con chi gli dà l'impiego, dell'operaio col capo dell'impresa, degli industriali fra di sè o col pubblico, non si avrebbero che formule molto indecise.... E le più di queste tenui ed in-

certe prescrizioni sono spoglie di qualsiasi carattere giuridico, e non hanno sanzione che dall'opinione.... che spesso si mostra molto indulgente. Gli atti anche più biasimevoli sono così spesso assolti dal successo che il limite fra ciò che è permesso e ciò che è vietato, ciò che è giusto ed ingiusto, non ha più nulla di fisso ma sembra poter essere arbitrariamente spostato dagli individui » [1]).

Così gran parte della vita economica e giuridica contemporanea si sottrae presso che interamente alla norma etica, e ciò influisce, insieme con le altre cause generali che abbiamo notato, a deprezzare ed avvilire tutti i valori spirituali, ad umiliare ed inaridire le coscienze.

Ed un altro grave danno risulta da questi varii vizii: *lo sperpero di una somma enorme di attività umane.* Come l'individuo fisico non ha valore per sè, tutta la intensità crescente di cure, rivolta al soddisfacimento dei gusti e dei desiderii di esso, è una perdita netta pel progresso delle coscienze. Il disgregamento dei fini impedisce il consenso spirituale dal quale solo nasce una cooperazione feconda; e gli individui, non potendo fissare l'occhio, in alto, alle finalità comuni,

[1]) Durkheim: *La division du travail social,* Paris, Alcan, 1901, pag. 11.

fanno via diversa e si danno ad iniziative e sforzi che spesso si urtano e si elidono. Aumenta tutti i giorni il costo dei servizii pubblici, perchè l'opera umana impiegata in essi rende assai meno di quel che dovrebbe, e la lentezza ed il ristagno dell'attività burocratica intralcia l'iniziativa privata e fa che manchino la direzione ed il controllo rapido ed efficace anche là dove essi sono più urgentemente richiesti. Infine, ed è questo il male di gran lunga maggiore, tutto questo insieme di condizioni fa sì che alle coscienze le quali si aprono alla vita e sono nel periodo del loro formarsi sia reso enormemente difficile attingere dal mondo circostante gli elementi spirituali dei quali esse coscienze hanno bisogno e che, quando il costituirsi di personalità morali esige le più vigili sollecitudini, esse si trovino senza guida, abbandonate alla sempre più facile seduzione del male ed alla dispersione esteriore che è proprio l'inverso di ogni savia e feconda educazione.

Quest'ultimo vizio ha perturbato sopra tutto la scuola, intesa come il complesso dei mezzi organizzati per trasmettere da una generazione all'altra la cultura; essa non fu più formazione di coscienze, distribuzione ed educazione delle forme e degli strumenti della vita spirituale, ma sì solo trasmissione di nozioni tecniche e di schemi mentali.

9. *I criteri direttivi di una nuova politica ecclesiastica in Italia.*

Apparisce ora chiaro al lettore il criterio fondamentale della politica ecclesiastica che noi vorremmo vedere inaugurata e condotta dallo Stato in Italia; criterio che può essere riassunto nella presente formula: la crisi della Chiesa cattolica non è solo crisi di un istituto distaccatosi dalla coscienza e dalla vita di un popolo, e morente di questo distacco, ma è una crisi della coscienza religiosa del paese, turbata e compressa da una religione esteriore, farisaica e formalistica, dalle sue pretese politiche e dagli odii che esse le suscitano contro; la religiosità e la religione positiva troveranno insieme il loro rinnovamento in un regime di piena ed intiera libertà di coscienza e di fedi, di serena ed aperta neutralità di ogni potere pubblico, di intime e libere e concordi cooperazioni di varia attività spirituale; e questa tendenza della coscienza religiosa contemporanea deve esprimersi in nuovi istituti e rapporti di politica ecclesiastica che interpretino ed attuino la laicità dello Stato.

Modificare il regime della nostra polizia ecclesiastica e le figure giuridiche dell'atti-

vità e della società religiosa ed i rapporti dello Stato con questa significa adunque, innanzi tutto, intendere in maniera diversa e nuova la funzione della religiosità e delle religioni positive nella vita, ed agire in base a questa concezione mutata. Il problema propriamente giuridico sorge in quanto è sorto e se ne è imposto un altro, d'indole più propriamente spirituale e religiosa. Se la maggioranza degli italiani e dei loro rappresentanti pensasse della religione e della Chiesa romana quello che pensa Pio X, emendamenti dovrebbero avvenire, ma in senso ben diverso da quello che noi aspettiamo e vogliamo preparare. Se la coscienza del paese fosse quella dell'attuale maggioranza clerico-moderata che, scettica ed utilitaria, non sente e non apprezza preoccupazioni d'indole strettamente religiosa e non vede nella Chiesa che le sue forze elettorali ed in queste null'altro che un alleato utile o un nemico temibile, del quale non conviene suscitare le collere, il *quieta non movere*, che è il programma dei governanti di oggi, dovrebbe essere il programma dei governanti del domani, sinchè il valore politico ed elettorale del cattolicismo romano non avesse subito mutamenti profondi.

Ma se una nuova coscienza religiosa va maturando, se alla vita spirituale degli italiani

è necessario liberarsi dalla presente menzogna clericale, ravvivare le attività interiori, attingere energie nuove di ideali e di volontà da quel terreno profondo che è l'origine delle correnti religiose, e il presente assetto giuridico della Chiesa è divenuto una offesa permanente a tutte le anime le quali ne veggono l'anacronismo e l'ipocrisia, conviene cercare che questa nuova coscienza acquisti la sua espressione definitiva in un diritto ecclesiastico nel quale, rimosso ogni privilegio superstite, lo Stato, indifferente al contenuto (laicità), dia al fatto religioso forme giuridiche semplici ed elastiche, nelle quali le religioni si adagino e si muovano con piena libertà di iniziativa (separazione).

I partiti politici italiani d'oggi ed i loro uomini più rappresentativi non mostrano di avere inteso le mutate condizioni dello spirito nazionale; essi seguono ancora un anticlericalismo di vecchia maniera, politicamente sterile ed inefficace; e una azione la quale si limitasse a combattere il clericalismo nelle sue manifestazioni politiche ed elettorali, senza discendere alle radici, sarebbe stantia e praticamente inefficace. Sarebbe anzi dannosa; poichè i clericali impostano la lotta sul terreno della difesa della coscienza religiosa, ed è questa menzogna che conviene superare e denudare. Così, anche, aumente-

rebbe nel paese le rovine spirituali e la crisi morale un anticlericalismo il quale muovesse da una coscienza grettamente naturalistica della vita od ostile a tutti i valori dello spirito ed a qualsiasi attività di indole più strettamente religiosa, ad ogni forma di credenza positiva e di rito. Abbiamo visto come anche questa concezione in tanto può aver valore ed efficacia di propaganda in quanto, e sinchè, è, a suo modo, una fede; abbiamo anche visto come appunto da essa, rovinosa per tutte le attività spirituali di un popolo, la coscienza nazionale tenda a liberarsi; e, notiamo con piacere, si è in parte liberata. Aggiungeremo anzi che il cattolicismo romano e la gerarchia hanno tratto sinora la loro forza dall'esser parsi, innanzi a queste negazioni radicali ed a questo dommatismo a rovescio, come rivendicatori e tutori del sentimento e dello spirito religioso. Ed è merito grande del movimento che fu detto modernista, così come del rinascente idealismo, aver messo in luce la falsità e l'errore di questa pretesa. Se, sino ad ora, si potè, con successo, dai curialisti, nelle vicende che hanno accompagnato l'affermarsi della laicità dello Stato, mostrare in opera un proposito settario di rovesciare, con il cattolicismo, ogni forma di religione e di religiosità, oggi in quelle stesse vicende noi dobbiamo invece

far vedere chiaro una coscienza religiosa che si andava oscuramente formando e cercava di liberarsi dal peso di una religione esteriore falsa ed ipocrita, dalla morale casistica, dall'ecclesiasticismo accentratore, da metodi di sistematico impoverimento e soffocamento delle coscienze.

Quindi un movimento anticlericale che si rivolgesse direttamente contro la stessa coscienza religiosa, con tendenze giacobine e liberticide, e volesse fare, del laicismo, non la professione dell'incompetenza radicale dello Stato a trattare e risolvere problemi religiosi e del riconoscimento del carattere di interiorità e di piena libertà al quale è assorto, svolgendosi secondo la sua vera ed originaria natura, il fatto religioso, ma l'adozione da parte dello Stato di un dommatismo antispiritualistico ed antireligioso, contraddirebbe alle fondamentali esigenze della storia e della cultura contemporanea e sarebbe, per la nostra vita pubblica, fonte di pericolose perturbazioni e dissensi.

Altra, ed assai più logica e pratica, è la funzione di una politica ecclesiastica laica e moderna. Essa deve prender nota del progresso avvenuto nella coscienza religiosa, per il quale ogni forma di coazione esteriore a vantaggio di una fede o di privilegio politico per una Chiesa o di solidarietà di interessi

fra una confessione religiosa e questi o quei gruppi politici è superata e riprovata, come ripugnante ai caratteri essenziali delle credenze e della vita religiosa, meglio chiariti ed affermatisi; e quindi le fedi e le credenze sono ricondotte nell'ambito della coscienza e della libertà piena, non offrendo ad esse lo Stato, quando debbano tradursi in azioni e rapporti esteriori, che le comuni forme dell'associazione legale, in quanto essa sia applicabile alle religioni, prescindendo dal preciso contenuto di queste, dal loro credo speciale e dalla loro interiore disciplina. Quindi le nuove leggi ecclesiastiche non debbono essere di persecuzione, ma di libertà; cioè, veramente *laicali*.

E questo laicismo, liberazione della coscienza religiosa da ogni necessità e coazione e pressione esteriore, apparirà come la più grande conquista religiosa della civiltà, dopo il cristianesimo.

10. *Lo Stato deve innanzi tutto liberarsi dal clericalismo.*

Abbiamo veduto sopra in che consista il presente clericalismo dello Stato. Dopo le elezioni del 1904, il governo, che non ha alla Camera una maggioranza costituita su

di un programma ed un indirizzo di governo noto e preciso, aveva dovuto prender nota di un fatto nuovo: della dipendenza di un certo numero di deputati, cattolici o no, dal clero e dalla Chiesa; ed esso volle avere questi deputati nella sua maggioranza. Convenne quindi ritirare quietamente qualche proposta di legge che dispiaceva ai clericali, benchè essa fosse stata solennemente annunziata in un discorso della Corona, e mettersi per una via di accomodamenti e di benevole concessioni. L'entrata dei cattolici nella vita pubblica era avvenuta senza il beneplacito del governo ed aveva forse anzi sconvolto i piani dell'on. Giolitti, incline ad introdurre in una sua maggioranza di sinistra l'estrema; ma questi credette dovere di uomo pratico tener conto del fatto nuovo, pur lasciando che le più dirette responsabilità della politica clericale del suo ministero le assumesse altri.

Le elezioni politiche del 1909 hanno delineato più precisamente l'efficacia vera delle forze cattoliche e la poca solidità dei piani del Vaticano. Innanzi tutto i «cattolici deputati» cominciano ad essere in numero rilevante, e, per quanto essi si affatichino a nascondersi e dileguare, la forza delle cose li conduce spesso ad essere ed agire d'accordo, e la maggioranza li riconosce. Uno dei fini, ed il principale, dell'alleanza clerico-

moderata, quello di tenere indietro la marea sovversiva montante, non è stato raggiunto come si sperava. Certe disfatte di questa alleanza nelle ultime elezioni sono state particolarmente significative e l'insuccesso ha screditato l'accordo. Nelle file della sinistra la minaccia del clericalismo è stata vivamente sentita nelle ultime elezioni; ed una reazione anticlericale si è manifestata, causa non ultima del distacco della sinistra democratica dalla maggioranza giolittiana. Fra i più minacciati fu proprio l'on. Martini, capo dei dissidenti di sinistra. Avverrà quindi forse che, nella stessa legislatura XXIII, se essa durerà, il problema dell'essere con o contro i clericali si porrà nettamente per il governo, specialmente alla vigilia delle elezioni generali. L'oscuro affanno che è nella coscienza del paese avrà ragione sicuramente della miopia delle titubanze dei calcoli utilitarii di partiti ed uomini di governo.

Quando il primo passo fosse compiuto, con l'uscita dei clericali dalla maggioranza ministeriale, due ipotesi ancora si possono fare. O il governo, ritenendo esser suo dovere tutelare e promuovere lo sviluppo degli istituti democratici e della cultura nel paese, non solo si sottrae alla tutela clericale, ma affronta i clericali e pone nel suo programma una affermazione precisa della laicità

dello Stato, con tutte le conseguenze che questo importa nel campo legislativo e amministrativo; o, ritenendo essere immaturo ed improvvido affrontare i clericali, esso si limita a « pregarli di non far parte della sua maggioranza », e si propone insieme di rimuovere dal suo programma ogni questione ecclesiastica, dichiarandosi nè clericale nè anticlericale, ma *a*clericale, come fece l'onorevole Sonnino.

Questa seconda risoluzione, evidentemente, non risolve nulla, se non a un patto: che cioè l'attenzione della coscienza pubblica, portata oggi a riesaminare le condizioni della sua attività spirituale, sia temporaneamente distratta da questo problema e richiamata su di altri, gravi ed urgenti, dei quali si voglia tentare la soluzione. Con questo si verrebbe a creare una specie di parentesi e di interruzione, la quale non potrebbe esser che di breve durata, e che potrebbe, anche per noi i quali pure abbiamo tentato di mostrare come questa della politica ecclesiastica sia per la vita spirituale del nostro paese una questione fondamentale, apparire ragionevole, quando gli altri problemi affrontati fossero veramente gravi e la soluzione propostane buona. Le più recenti vicende parlamentari e le origini del ministero Luzzatti, succeduto al breve esperimento Sonnino,

mostrano del resto, oramai, con insuperata chiarezza, come il maggiore problema parlamentare e politico del paese sia questo: se si debba volere od evitare, accelerare o ritardare una divisione netta dei partiti in destra e sinistra, conservatori e radicali, criterio primo e fondamentale della quale dovrebbe essere appunto la politica ecclesiatica.

Ma noi non cerchiamo qui nè quando precisamente nè con quale abilità di espedienti parlamentari debba esser posta la questione di una nuova politica ecclesiastica, sibbene quali debbano essere i criterii direttivi di questa; e ci disinteresseremmo quindi di una breve parentesi aclericale. E tuttavia delle due l'una: o questo anticlericalismo sarebbe, sostanzialmente, indifferenza per il problema ecclesiastico, incapacità di affrontarlo e di risolverlo, volontà decisa di evitarlo: ed in tal caso si verrebbe a trattare di una forma diversa e più tenace di clericalismo; o muoverebbe da una positiva ed intima riprovazione della politica clericale, da un senso vivo della sovranità dello Stato e della falsità morale del clericalismo, e si avrebbe un incipiente anticlericalismo, positivo e fecondo. Nè a un governo qualsiasi riuscirebbe a lungo di mantenersi in equilibrio fra questi due diversi ed opposti contenuti spirituali di una politica clericale; poichè problemi

pratici, e che devono essere risolti immediatamente, pone tutti i giorni l'ordinaria amministrazione dello Stato; e nella risoluzione di essi apparirebbe il criterio che guida il governo. Il problema, quindi, riapparirà inevitabile.

Capitolo VI.

Nuova politica ecclesiastica. Linee principali.

Ci rimane ora di vedere quale dovrebbe essere il contenuto preciso di una nuova politica ecclesiastica, ispirata ai due criterii fondamentali da noi fissati: la laicità dello Stato e lo sviluppo dello spirito e delle istituzioni democratiche, in quanto esso dipenda dallo Stato, organo di cultura e di integrazione delle attività nazionali. E questo verremo ora cercando brevemente, limitandoci, per le varie questioni, a stabilire il criterio e la norma della quale la legge dovrebbe essere l'espressione chiara e coerente e l'opera del potere esecutivo l'applicazione.

Ed incominciamo da una questione la quale, non solo per recenti vicende di discussioni parlamentari e di ambigui provvedimenti legislativi, e per l'interesse politico immediato di essa, ma per la stessa natura sua

è veramente la prima in questa materia: la questione dell'insegnamento del catechismo cattolico nella scuola primaria.

1. *L' insegnamento del catechismo e il regolamento Rava*[1]*. Abolizione dell'i. c. nella scuola primaria di Stato. - Libertà di insegnamento.*

L'ampia e sotto molti aspetti importante discussione che ebbe luogo alla Camera dei Deputati, sulla questione dell'insegnamento del catechismo nella scuola primaria di Stato, nel marzo 1908, fu viziata da un fondamentale errore di metodo. Quasi tutti gli oratori cercarono quale fosse e potesse essere l'ufficio di una speciale religione positiva, e più particolarmente della cattolica, nella istruzione primaria, per poi concludere, a seconda del tenore della loro risposta, che l'insegnamento catechistico doveva essere abolito perchè nocivo, o conservato perchè utile e necessa-

[1] L'articolo 3 del regolamento Rava sulle scuole elementari, articolo omai famoso, prescrive che l'insegnamento catechistico debba esser dato a quegli alunni dei quali i genitori ne facciano domanda, nelle aule scolastiche, in determinate ore, dagli stessi insegnanti delle scuole, o, se questi si rifiutino, da altri insegnanti, i quali abbiano la licenza normale e sieno riconosciuti idonei dal Consiglio scolastico provinciale. Queste ultime disposizioni, le quali si spiegano pel fatto che un insegnamento dato a tenore di disposizioni di legge e nelle aule scolastiche non può essere intieramente sottratto alla vigilanza didattica, intralciano in molti luoghi l'opera dei clericali, i quali ne hanno sovente chiesto la soppressione.

rio. Il problema era posto male; e si doveva cercare, innanzi tutto, non quale fosse l'ufficio del cattolicismo nella scuola primaria, ma quale fosse l'ufficio dello Stato, per rispetto a questa. Per la quale via si sarebbe anche potuti giungere a questa conclusione: che il cattolicismo è elemento indispensabile dell'educazione primaria, ma che lo Stato deve, ciò non ostante, tenerlo fuori dai suoi programmi e dalle sue scuole. Anche in questa materia i più obbediscono al pregiudizio così diffuso e frequente, per il quale, creato un nome, si finisce coll'imaginare la realtà espressa in quel nome come un individuo per sè stante e distinto da tutti gli altri. Teoricamente «scuola» non è l'edificio scolastico nè il rapporto immediato e vocale di un gruppo di ragazzi con un maestro per alcune ore del giorno; scuola è la trasmissione, da generazione a generazione, degli strumenti di cultura e tecnici elementari. E questa trasmissione si compie per numerose vie delle quali, in certi anni della puerizia e sotto certi aspetti, la più importante è quella che diciamo più comunemente *scuola*, ossia l'insegnamento sistematico di certe materie, in certi locali ed a certe ore del giorno. Ma non è detto, e sarebbe assurdo dire, che questa scuola sia tutta la scuola; che all'infuori degli insegnamenti che

fanno parte in blocco di un certo sistema di istruzione primaria non ci debba essere altro, e che il compito delle famiglie, della classe, del municipio finisca lì.

Il primo dovere, in questa materia, lo hanno le famiglie. È evidente che fanciulli ignari ed incapaci di pensare e provvedere a sè stessi, sforniti di attitudini fisiche e tecniche al lavoro, debbano essere condotti per mano dalla famiglia verso la vita. Essi non hanno, attualmente, essere e persona che nella famiglia; si libereranno da essa via via che saranno in grado di provvedere da sè a sè stessi.

Le famiglie che hanno mezzi provvedono da sè all'educazione primaria e media dei loro figli. Quelle che non ne hanno si associano, per riversare su persona di loro fiducia quella parte del proprio ufficio che richiede attitudini speciali e un lavoro più sistematico. Dove le famiglie associate non possono o non sanno provvedere (scuola libera o privata) pensa, per esse, il municipio. Se questo avesse intiera la fiducia della comunità amministrata per ciò che riguarda i criterii educativi e la scelta del maestro, le cose correrebbero come quando le famiglie eleggono direttamente un maestro o una scuola di loro fiducia: esse, per mezzo del municipio, od affiderebbero al maestro o riserberebbero pacificamente a sè medesime

l'ufficio di educare i loro figliuoli anche negli elementi di una religione positiva; insegnamento, si noti, che è di carattere tutto speciale, poichè tende a trasmettere non una dottrina, ma una fede, non per dimostrazione, ma per autorità.

Ma oggi i municipii sono quasi dapertutto eletti da una maggioranza, e maggioranza e minoranza non si distinguono ora, in Italia, in base a criterii di amministrazione locale, ma anche e sopratutto in base a concezioni generali della vita e dei valori umani, espresse nelle opinioni e direzioni dei partiti e che danno luogo a profonde e tenaci divisioni. Quindi i municipii non hanno quasi mai, nel fatto, e non possono presumere di avere, in diritto, la fiducia delle famiglie e facoltà di provvedere per esse anche all'insegnamento religioso. Se si trattasse di comuni isolati e pienamente autonomi in materia scolastica si offrirebbe un altro modo di risolvere la questione: l'insegnamento catechistico potrebbe essere dato o non dato secondo che una speciale domanda o designazione delle famiglie avesse luogo, e dato dagli stessi maestri municipali o da persone di fiducia delle famiglie, ma sotto l'egida del municipio e delle autorità scolastiche.

Senonchè l'intervento dello Stato, reso necessario dall'insufficienza degli stessi comuni,

complica le cose. Lo Stato interviene preparando ed abilitando i maestri, fissando il minimo d'istruzione da impartire ed i metodi che paiono più atti ad ottenere il migliore equilibrio di sforzo e di risultato. In materia così interessante, conveniva vincere due nemici: la trascuranza delle famiglie e dei comuni e l'imperizia dei metodi. Ma questo nuovo intervento complica ed estende la questione, per l'assai più ampio e complesso giuocc di interessi e di concezioni diverse e contraditorie che premono su di esso e potrebbero, mediante esso, tentar di asservire la scuola; e quindi lo Stato intervenendo deve fissarsi i limiti precisi di neutralità, molto più stretti certo di quelli assegnati all'intervento dei municipii. Lo Stato moderno ha dovuto in teoria almeno, riconoscere ai cittadini piena libertà di coscienza e di culto; dal fatto che si seguono certe credenze piuttosto che certe altre i rapporti dei cittadini con lo Stato medesimo non debbono venire in alcuna maniera modificati. Quindi esso non può chiudere le vie dell'insegnamento primario a chi non abbia certe credenze, nè può abilitare i maestri all'insegnamento di una fede, nè può mettere il denaro il prestigio l'opera sua ai servigi di una fede o società religiosa. Se le famiglie, delegando un maestro, potevano, e delegando

un municipio, dovevano già riserbarsi una parte del loro ufficio, e provvedere a questo per altre vie, quando è lo Stato che corre in loro aiuto, questo speciale ufficio, riguardante l'istruzione religiosa e confessionale, deve essere riserbato per la natura stessa della cosa. Quindi *la scuola di Stato non può nè deve avere l'insegnamento catechistico; ma la scuola di Stato non è tutta la scuola* nella sua integrità ideale. All'insegnamento catechistico provvedano le famiglie, o direttamente o per mezzo di persone di fiducia o delle associazioni religiose alle quali appartengono. Lo Stato si disinteressa intieramente di questo.

Con quanto si è detto abbiamo fissato, ci sembra, i capisaldi di una logica e laica e liberale soluzione del grosso problema. Innanzi tutto, dove le famiglie provvedono da sole, o gruppi di famiglie, aiutati, come spesso avviene, da associazioni speciali, provvedono da sè per mezzo della scuola privata, lo Stato non ha alcun diritto di opporsi; ha bensì quello di intervenire in quanto gli interessi generali della cultura nazionale lo esigano, per vigilare la scuola, assicurarsi che l'insegnamento primario sia dato, fissare le maniere di una constatazione legale degli effetti di tale insegnamento alla quale sieno connessi effetti giuridici.

I municipii possono avere, in tesi generale, maggiore facoltà che non abbia lo Stato, essendo essi più vicini alle famiglie e più atti ad interpretarne le esigenze ed i desiderii. Quando i municipii hanno soddisfatto a ciò che chiede lo Stato, essi possono, o potrebbero se si potesse presumere il consenso degli associati, dare le aule di loro proprietà, fissare le condizioni dell'insegnamento catechistico, ed anche scegliere gli insegnanti. Ma, per quello che riguarda l'Italia, dato lo scarso senso delle libertà locali presso di noi e la stessa dipendenza dei municipii dallo Stato nel nostro presente diritto amministrativo, e dato quindi anche il carattere politico che rivestono così spesso gli atti delle amministrazioni locali, per sè medesimi, e che riveste l'intervento della tutela cui sono soggetti, date in fine le presenti condizioni religiose della massima parte del nostro paese, questa attitudine e facoltà dei municipii a provvedere anche, in nome delle famiglie, all'insegnamento catechistico può essere affermata in via meramente teorica. E il difetto radicale del regolamento Rava è appunto questo: che mentre esso abolisce di fatto la legislazione precedente in materia e pretende di risolvere la questione con un buon criterio di libertà e di autonomia, non si avvede che questo criterio in realtà discorda dallo spirito

di tutti i nostri ordinamenti amministrativi e scolastici ed introduce nella vita locale cause frequenti di litigi e di perturbamenti, non atti certo a tenere le scuole in una serena atmosfera di pace e di concorde interessamento.

Del resto, anche prescindendo dallo stretto vincolo che unisce i municipii allo Stato, e considerando quelli separatamente, la unanimità morale dei consociati sarebbe necessaria perchè le amministrazioni municipali potessero disporre dell'ufficio e delle facoltà di amministrare che esse hanno a vantaggio dell'insegnamento di una data religione: poichè, quantunque elette da una maggioranza, amministrano pure tutta la comunità e non hanno diritto di mettere in qualche modo tutta la comunità, la *res publica*, a beneficio di una fede che parecchi di questa combattono. Riconosciuta, quindi, l'impossibilità normale e sistematica per i municipii di assumere anche quella parte dell'ufficio educativo che riguarda la religione, si lasci che ad essa provvedano le famiglie stesse, o con la scuola libera o con l'insegnamento a parte; e la legislazione fissi, senza incertezze ed astuzie ipocrite, questo stato di fatto.

Si aggiunge poi oggi che, per una condizione di cose esistente di fatto e in gran parte insuperabile, lo Stato interviene nel-

l'insegnamento scolastico non solo abilitando gli insegnanti, garantendo i diritti di questi e quindi vincolando la facoltà di scelta dei municipii, fissando programmi, esercitando il controllo e la sorveglianza, ma interviene anche dando in misura sempre più larga denaro per gli edificii e per gli insegnanti; e ciò limita ancora le già così ridotte facoltà dei municipii in materia e giustifica che sia definitivamente fissato il criterio che la scuola primaria, in quanto essa è organizzata e curata dallo Stato, non debba avere insegnamento catechistico di sorta, e rimanga in piena facoltà delle famiglie provvedere a questo, secondo che ad esse piaccia.

Non dunque un preconcetto ostile alle religioni ed al cattolicismo deve guidare lo Stato in quest'argomento, ma il criterio della propria incompetenza in materia religiosa. Incompetenza, si noti, la quale non verrebbe a cessare anche se coloro che hanno il potere fossero persuasi della inutilità pratica delle religioni positive e dei loro catechismi e della inevitabile lenta sparizione di esse; pel fatto che, come mostrammo, la religiosità è una forma assoluta dello spirito e non subisce il controllo di norme e coazioni esteriori, quando appunto con la liberazione da queste lo spirito medesimo ha conquistato un più vero ed efficace possesso di sè e della

sua sovranità sulle forme esteriori della società e della storia.

E quindi il costituirsi, nell'intimo delle coscienze, degli ideali della vita e dei fini supremi dell'attività umana, e il tradursi di questi ideali o fini in forme figurative e simboliche, e l'attività avente per iscopo immediato l'educazione dello spirito religioso, non debbono obbedire ad altro principio o legge che non sia la interiore e spontanea elaborazione delle coscienze individue.

E, per questo, la stessa autorità paterna ha, in questa materia, dei limiti i quali nascono dal rispetto stesso della coscienza che l'educazione deve formare; e formare, appunto, alla libertà interiore, alla sincerità ed al possesso pieno di sè e della propria vita. Una fiducia quanto si voglia profonda nella propria religione non deve impedire a dei genitori onesti di volere che i loro figliuoli giungano a questa religione con intima e consapevole adesione dello spirito e non la accettino supinamente dai genitori o dagli educatori, senza sforzo di riconquista personale. Vero è che l'insegnamento della religione ai bambini, appunto perchè tende a trasmettere non i mezzi tecnici della cultura, ma una fede ed una direzione della vita, procede per autorità e non per dimostrazione; ma l'autorità che sappia veramente il suo uffi-

cio, qui, come in qualsiasi altro campo, deve appunto tendere a rendersi inutile, perchè la sostituisca l'autorità immanente della coscienza alla quale si sono rivelate le norme assolute dell'onesto e del bene.

E c'è, del resto, una forma di educazione religiosa che dalla remozione di influenze e di interessi e dispute confessionalistiche sarà facilitata, nella scuola. Ed essa consiste nel far nascere nel fanciullo il senso di quei problemi che le religioni e le fedi risolveranno più tardi, nell'istillargli, in maniera facile e persuasiva, umanità e gentilezza e bontà, nel correggere ed infrenare gli istinti egoistici ed incanalare così quell'attività interiore di riflessione di inibizione di slancio dalla quale deve nascere la personalità morale.

Quest'opera di educazione religiosa iniziale e formale dovrebbe essere suggerita ai maestri dal senso vivo della santità del loro ufficio, da quella « maxima reverentia » che è dovuta al fanciullo, il quale certo, con inconscia spontaneità, da quelli che sono per lui ministri del sapere desidera e chiede di imparare innanzi tutto che cosa è il mondo e che cosa è la vita e come questa deve essere vissuta.

2. *Divorzio. - Precedenza del matrimonio civile sul religioso.*

Quando lo Zanardelli voleva introdurre nella legislazione italiana il divorzio, clero e cattolici si agitarono in modo da riuscire a far abortire il proposito, benchè esso fosse formalmente annunziato in un discorso della Corona. Ma l'agitazione clericale non sarebbe così sicuramente e facilmente riuscita se non fosse che, in Italia, il divorzio non è voluto se non da una scarsa minoranza — esprimendo la ricerca di esso il profondo disagio spirituale e morale che minaccia la borghesia e la sua famiglia — ed avversato cordialmente da gran parte delle masse popolari.

E, sino a che l'opinione pubblica non lo esiga, noi crediamo pericoloso introdurre in Italia il divorzio, il quale verrà inevitabilmente ad avere l'effetto di spingere verso la dissoluzione morale, in vista della giuridica, coniugii che reggono a stento e nei quali qualche occulto vizio di origine poteva forse essere sanato dal tempo e dalla severità della legge. Se non fosse per questa quasi sanzione giuridica che la legge aboliente l'indissolubilità del matrimonio verrebbe a dare ad un processo di decomposizione morale

della famiglia borghese, noi non ci preoccuperemmo della legge in sè; poichè alla società interessa che vi sieno molti buoni matrimonii, cementati per la vita non da coazione esterna ma da una salda fusione degli interessi e degli scopi di due vite, non già che coniugii mal connessi e famiglie senza amore e senza pace sieno sorrette dall'artificio di sanzioni civili e penali. Nè la Chiesa come tale dovrebbe preoccuparsi molto del divorzio, il quale, dopo tutto, non dichiara diviso se non quel che essa stessa dichiarava male unito, anzi non unito, con il rito civile, avendo essa il *suo* matrimonio religioso, indissolubile, e dovendo contare sui *suoi* mezzi e sulle *sue* sanzioni, per farlo valere.

E sarebbe anche oramai tempo di avvedersi che la via per uscire da queste e simili difficoltà è altrove; riconoscere che non c'è un matrimonio ecclesiastico ed un matrimonio civile; che prete e sindaco, dichiarando di unire essi i coniugi, nel nome della legge o della Chiesa, usano, nel rito, una frase della quale apparisce oramai evidente l'arcaismo; e che dovunque e comunque un uomo e una donna atti al matrimonio abbiano dichiarato espressamente di voler essere marito e moglie, e di ciò possa legalmente constare, quei due debbono essere marito e moglie per la Chiesa, in quanto si tratti di se-

guaci di questa, e per lo Stato, in quanto si tratti di cittadini. Con che verrebbe a cadere, eliminata dal provvedimento più radicale e liberale, l'altra questione della precedenza dell'uno o dell'altro matrimonio; questione della quale salta agli occhi la stranezza, per il parlare che si fa di due matrimonii a proposito della medesima coppia, e di quale di essi debba avere la precedenza, e per il ritorno del legislatore civile e laico al confessionismo di un implicito riconoscimento del matrimonio religioso. In questo tollerare sempre meno che l'uomo fa l'ingerenza di poteri esterni in un atto così fondamentalmente sacro e personale ed intimo quale è l'unione matrimoniale, noi vedremmo in sostanza un progresso, se lo accompagnasse un senso crescente dei doveri etici che sono nel rapporto sessuale e della necessità morale del sapere essere *continenti*, quando il rapporto etico sia in conflitto con lo stimolo fisiologico. E certo, in un periodo più o meno breve, l'istituto matrimoniale si andrà sempre più liberando dal peso di una eccessiva tutela della legge, la quale dovrà invece essere assai più provvida ed umana per tutto quello che riguarda i detriti, diremmo quasi, di famiglie ruinate o non giunte a costituirsi solidamente, le vittime, numerosissime, anche oggi, sotto l'ipocrisia di un

così rigido diritto matrimoniale, di illeciti od irregolari rapporti fra i sessi; e provvedere alla ricerca della paternità e della maternità naturale, alla tutela dell'infanzia abbandonata, alla vigilanza dei minorenni, alla emancipazione economica e politica della donna, che è oggi gravata di parecchie incapacità anche quando non abbia chi legalmente la rappresenti e ne gestisca gli interessi, e via dicendo.

E questo, in breve, è il buono che è nella tendenza all'unione libera; triste tendenza se volesse essere un misconoscimento del carattere etico dei rapporti sessuali, e dei limiti stretti e severi che esso pone a questi, non raggiungendo esso il suo pieno valore e significato che nel matrimonio monogamico e indissolubile; ma ovvia e legittima in quanto tende a liberare, genericamente, i rapporti fra i due sessi ed il matrimonio dal peso, divenuto eccessivo, sotto il quale li comprime la tutela di costumi ed usi sociali e di istituti giuridici antiquati ed illiberali.

3. *Enti ecclesiastici conservati, in generale.*

Sarebbe molto facile e semplice, a primo aspetto, chiedere, per l'Italia, l'applicazione logica e piena del principio di separazione, come si è fatto in Francia. Ma l'esempio

stesso della Francia, dove non bastasse l'esperienza diretta della enorme importanza storica e politica che ha ancora in Italia il cattolicismo e delle condizioni dello spirito pubblico a proposito di esso, deve avvertirci che una vera e completa separazione, la quale cioè non lasciasse alle società di credenti, per la loro vita esteriore sociale e collettiva, altro che il puro diritto comune, non è possibile. Nè è stata possibile in Francia, dove la Chiesa, non avendo accettato la legge di separazione, vive oggi quasi fuori del diritto, non ostante il tentativo fatto di applicare ai suoi atti di culto pubblico il diritto di riunione opportunamente modificato; e varie altre questioni giuridiche, specie intorno all'uso ed alla conservazione degli immobili destinati al culto, rimangono sospese ed attendono d'essere risolte. E anche meno possibile sarebbe in Italia, dove tanto più stretta è, da parte delle donne e delle campagne specialmente, l'adesione alla Chiesa, tanto più stretti e frequenti i rapporti fra società ecclesiastica e civile, in base al vigente diritto ecclesiastico, tanto maggiore, infine, nello Stato, per le condizioni di cultura delle nostre masse rurali, il dovere e la necessità di rispettare il culto e la Chiesa popolare e lasciare a questa i mezzi di vita e l'uso dei suoi edifici, pacificamente regolato. Ed una

grande difficoltà alla riduzione della società ecclesiastica sul terreno del diritto comune nasce dall'insufficienza del diritto di associazione, contenuto dentro limiti così esigui dal pregiudizio rivoluzionario, ancora vivissimo, contro l'antico diritto corporativo. Nel nostro diritto civile la costituzione di enti morali è permessa dalla legge in casi ristrettissimi e soggetta a numerose restrizioni e cautele. Altrove, come, ad esempio, negli Stati Uniti, la grande facilità di costituire associazioni legali capaci di acquistare e di possedere e di stare in giudizio ha permesso alle più varie associazioni religiose di costituirsi e vivere regolarmente con la più grande facilità, e quivi la libertà piena dei culti è nel suo massimo fiore. In Francia fu invece necessario, e maggiormente necessario sarebbe in Italia, creare una forma speciale di associazioni di culto: nel che noi abbiamo già una forma di interventionismo e di giurisdizionalismo. Ed anche se si credesse opportuno ampliare e facilitare di molto il diritto di associazione e la costituzione delle di associazione di culto: nel che noi abbiamo uno speciale riguardo sarebbe necessario almeno ad alcune forme di società religiosa: per esempio, alle comunità includenti la vita in comune, alla Santa Sede, alle diocesi, ecc.

Noi non ci preoccuperemo adunque di se-

guire sino alle ultime conseguenze logiche l'idea astratta di separazione; ma, tenendo conto dei criterii generali più sopra esposti, verremo ricercando come lo Stato possa rendere più effettiva e completa la sua laicità, ridurre ai più stretti limiti possibili il riconoscimento, di fatto, della religione cattolica, limitandosi ad intervenire nelle cose di questa, senza alcun carattere di protezione o di tutela, solo quando ciò sia richiesto dalla cura dei fini proprii dello Stato medesimo, ripigliare la tradizione della legislazione ecclesiastica italiana fra il 1848 e il 1870, semplificando, laicizzando, unificando; andando, secondo che le condizioni degli animi permettono, verso il termine, non più così lontano, di una perfetta e totale laicizzazione della vita pubblica, estese le frontiere della associazione libera a qualsiasi possibile forma di attività religiosa sanamente moderna.

Lo Stato può quindi anche continuare a riconoscere la Chiesa come istituzione di diritto pubblico e conservarle nel suo diritto attribuzioni ed incompatibilità di varia natura, ed intervenire, per garantirsi da eventuali degenerazioni e pericoli e per fissare norme ispirate ai fini della tutela dell'ordine pubblico e della morale, nell'amministrazione di essa e nella nomina dei suoi ministri; ma intanto, per uscire definitivamente dalla

confusione di poteri che caratterizzò il medio evo, esso deve cancellare dal *suo* diritto le superstiti figure giuridiche che passarono in quello dal diritto canonico e dare agli istituti giuridici che verranno offerti alla Chiesa per vivervi dentro, pur con tutte le sue norme proprie, la sua impronta e carattere formale prettamente civile.

Con questo esso cessa di avere rapporto diretto con la Chiesa come tale, quasi con un potere parallelo al suo, svolgentesi nello stesso ordine di attività giuridiche, e non ha più rapporto che con cittadini sui quali si esercita la sovranità del diritto, quanto alle forme della loro azione esteriore, ma che rimangono pienamente liberi di professare la religione che vogliono e di profittare degli istituti offerti ad essi dallo Stato per la loro azione comune.

Gli enti ecclesiastici conservati sono, come è noto, i seguenti: Santa Sede, vescovadi, parrocchie e cappellanie curate, capitoli cattedrali, seminarii, confraternite; i tre primi andrebbero profondamente trasformati, i tre ultimi soppressi. Incominciamo dall'esame di questi ultimi.

4. *Seminarî e confraternite* [1]).

Abolite esenzioni ed immunità delle quali godevano i chierici nel vecchio regime, non c'è alcuna ragione di conservare i seminarii come enti speciali, aventi un patrimonio proprio e figura giuridica propria. Vi sono anzi parecchie ragioni per abolirli.

Benchè la legge Casati sottoponesse tutti gli istituti di educazione alla sorveglianza dello Stato, i seminarii furono praticamente eccettuati da questa sorveglianza, quando essi curassero esclusivamente l'educazione e l'istruzione dei chierici. In questa esenzione, ancora praticamente in uso, apparisce tutto l'errore dell'aver conservato i seminarii. Poichè o si tratta dell'insegnamento medio o di quello, speciale e professionale, della teologia. Se dell'insegnamento medio, erronea e rovinosa è la supposizione che esso possa talmente mutar forma e contenuto, pel fatto che si tratta di chierici, da esser sottratto alla vigilanza governativa. Questa vigilanza non impedisce che esso insegnamento venga dato con norme e finalità speciali; ma dovrebbe impedire che esso fosse talmente speciale da sequestrare i giovani dalla circolazione del pensiero mo-

[1]) Vedi SCADUTO, *Manuale*, 2.ª edizione, Seminarî, pagine 464 e seg.; Confraternite, pagg. 571 e seg. Sui Seminarî, vedi anche *Commento*, 20 febbraio 1910.

derno e da precludere ad essi qualsiasi altra via che non sia la professione ecclesiastica, così da indurli a questa con una specie di coazione morale. Con la sua tolleranza lo Stato ha ottenuto due effetti egualmente disastrosi· l'uno, che gran parte del clero italiano incolta, educata a tenaci pregiudizii contro il sapere e contro lo Stato e contro tutti gli istituti della società moderna, alimenta nel paese l'ignoranza di coloro che dipendono da esso e dissidii infecondi e concezioni superate dalla vita: e l'altro, che numerosi giovani, giunti ai dieciotto o ai venti anni senza alcun titolo che permetta ad essi di profittare degli studii fatti per concorsi ad uffici anche umili o per essere ricevuti negli istituti di istruzione media e superiore, hanno preferito andare al sacerdozio senza vocazione, maledicendo in cuor loro l'ipocrisia alla quale li condanna la necessità e della quale ha gran colpa l'indifferenza dello Stato per ciò che si fa o si insegna nei seminarii. I seminarii adunque, in quanto sono istituti di istruzione secondaria, non possono essere esclusivamente adibiti all'educazione di chierici, perchè i giovani educati in essi hanno diritto di essere in grado di volgersi ad altre professioni quando sieno in condizioni di scegliere più consapevolmente; e debbono essere equiparati in tutto agli istituti privati di

istruzione media. Ciò non vincola in alcun modo la libertà degli educatori, salvo che nei programmi di insegnamento e nelle abilitazioni necessarie; e non impedisce che tali istituti abbiano uno speciale spirito e metodo di educazione, ma costituisce una garanzia sufficiente e necessaria per lo Stato e per la libertà degli alunni.

Che se invece si tratta di studii professionali, abilitanti all'esercizio del ministero sacerdotale, è evidente come qualsiasi ingerenza, anche meramente amministrativa, dello Stato sia intieramente ingiustificata, non potendo essa muovere se non da uno speciale interesse che lo Stato abbia alla vita ed agli scopi di questi speciali istituti che sarebbero i seminarii. Anche qui il diritto comune deve bastare [1]).

[1]) L'on. Calda, nella discussione del bilancio del ministero di Grazia e Giustizia dell'anno 1909-1910, sollevò alla Camera la questione dei seminarî, seguendo un criterio interventionistico e chiedendo la riduzione dei seminarî, l'obbligo fatto ad essi di limitarsi al solo insegnamento teologico e il divieto di accogliere in essi alunni al disotto di 18 anni compiuti. A noi sembra più logico chiedere direttamente la soppressione dello speciale carattere giuridico che hanno i seminarî nel diritto vigente; con la quale le scuole secondarie di seminarî ricostituiti sulla base del diritto comune verrebbero senz'altro equiparate alle scuole private, e quindi soggette alle precise disposizioni della legge Casati; mentre nessun intervento dello Stato si avrebbe per quel che riguarda i corsi di teologia; salvo, come diciamo altrove, il diritto nello Stato di fissare che nessun sacerdote possa esser nominato parroco il quale non abbia conseguito la licenza liceale.

Ma giovi notare a questo punto che, parlando di diritto comune, noi ci riferiamo piuttosto ad alcune esigenze, sempre più vivamente sentite, di adatte sanzioni giuridiche al costituirsi ed all'agire di associazioni libere, che non alle leggi delle quali queste possono attualmente giovarsi. Il nostro codice civile deve essere migliorato e completato nel senso di rendere assai più facile il riconoscimento legale e la costituzione in enti morali di associazioni, d'indole non commerciale, aventi un fine qualsiasi che non sia vietato dalle leggi.

Come abbiamo accennato sopra, e dovremo ripetere più innanzi, parlando di congregazioni religiose, molte difficoltà, in materia religiosa e di politica ecclesiastica, dipendono non già dalla necessità di considerare la società religiosa come una istituzione di diritto pubblico e fornirla di leggi e di istituti speciali, ma dall'insufficienza del diritto vigente dinanzi alle più varie forme di associazione e cooperazione libera, intellettuale o morale od artistica o di qualsiasi altra natura.

Altrove il diritto di associazione, opportunamente codificato, ha risolto molti problemi dei quali invano si cercherebbe la soluzione partendo da speciali criterii di politica ecclesiastica.

Naturalmente per evitare abusi, facili a sorgere specie quando si tratta di un vincolo così saldo e tenace come è il vincolo religioso, il legislatore deve essere molto cauto nell'assegnare i limiti precisi alla facoltà di possedere attribuita a questi enti ed assicurare il più facile e sicuro controllo di tutti gli interessati. Ma questioni simili sono di limiti e di modo, non di sostanza, e possono essere quindi lasciate da parte ora.

Lo stesso deve dirsi a proposito delle confraternite conservate, anche dopo il concentramento nelle opere pie, con la legge Crispi del 1890, per quella parte del loro patrimonio che avesse scopi di beneficenza. Od esse hanno scopi generici di culto, e rientrano nelle fabbricerie delle quali parleremo ora; od hanno scopi speciali, l'esercizio in comune di alcune speciali forme di pietà, di assistenza spirituale e morale, ecc., e lo Stato non ha alcuna speciale ragione di interessarsi di tali istituti. E fu errore del legislatore italiano l'averli lasciati vivere quando, insieme con le altre soppressioni, era facile compiere anche questa; tanto più desiderata ed utile in quanto è noto e come male siano amministrate, in genere, queste opere, non ostante la vigilanza amministrativa cui sarebbero soggette per legge, e come vanamente spesi i fondi che esse raccolgono.

5. *Parrocchie, fabbricerie parrocchiali* [1]).

Lo Stato francese, volendo recentemente procedere ad una completa separazione dalla Chiesa, ebbe a risolvere il problema di una forma giuridica da dare all'organizzazione cattolica. Poichè, se esso si poteva disinteressare di tutto quello che riguarda l'ordinamento interno della gerarchia, e voleva appunto giungere a rompere ogni rapporto con la Chiesa in quanto tale e col suo clero, non poteva non vedere in essa un'altra cosa; dei cittadini francesi organizzati per il comune esercizio di una fede e di un culto, in isti-

[1]) Le fabbricerie hanno esistenza legale, in Italia, nel Lombardo-Veneto, in virtù della legge italica 15 settembre 1807 e nell'ex ducato di Parma, Piacenza e Guastalla in forza di un decreto dell'imperatore Napoleone 20 dicembre 1809. Esistevano nel Regno delle due Sicilie, create con decreto 3 ottobre 1811 per le parrocchie e nel Concordato 1818, art. 17, per le diocesi; ma furono soppresse con decreto in data 17 febbraio 1861. Furono rispettate dalle leggi eversive, essendo considerate come accessorî delle parrocchie; ma, con legge 11 agosto 1870, dichiarate soggette alla conversione disposta dal § 2.° dell'articolo 11 della legge 7 luglio 1866.

Il decreto napoleonico del 30 dicembre 1809 così definiva le fabbricerie: " Le fabbriche sono incaricate di vegliare alla conservazione ed al mantenimento delle chiese, di amministrare le elemosine e i beni, rendite e percezioni autorizzate dalla legge e dai regolamenti, le somme supplementari somministrate dai comuni e generalmente tutti i fondi che sono affetti all'esercizio del culto; finalmente di assicurare questo esercizio e la conservazione della sua dignità nelle chiese alle quali sono addette; tanto col re-

tuti aventi vita millenaria, svoltisi e saldamente costituitisi sotto la protezione dello Stato e con le più ampie sanzioni della legge.

Queste associazioni di cittadini avevano delle esigenze alle quali non poteva esser sottratta ogni sanzione giuridica ed un possesso che, quantunque ridotto, nel più dei casi, alle Chiese ed agli arredi sacri era indispensabile al loro normale funzionamento.

Per risolvere la difficoltà, la legge francese di separazione suggerì e formulò delle associazioni di culto, *cultuelles*, le quali sarebbero state quasi la facciata laica di un nuovo edificio ecclesiastico; elettive, obbli-

golare le spese che vi sono necessarie quanto con l'assicurare i mezzi di provvedervi „.

Nel 1863 il ministro guardasigilli italiano Pisanelli domandava notizie, per via ufficiale, intorno alle fabbricerie ed enti affini, dichiarando che si proponeva di stabilirle per legge in tutto il regno. Di un nuovo regime di politica e di amministrazione ecclesiastica basato sulle fabbricerie si tornò a parlare nel 1867, in un progetto di legge Corsi; più tardi ancora, nel 1885, fu elaborato un progetto di legge Cadorna nel quale si proponeva di creare, come base della nuova polizia ecclesiastica, " un ente morale, dotato di personalità giuridica, il quale riunisse al proprio patrimonio tutti i beni e tutte le rendite non appartenenti ad altri enti speciali e che, sia al passato che per l'avvenire, sieno destinate al servizio del culto „. E proponeva di chiamare questi nuovi enti *Opere diocesane* ed *Opere parrocchiali*. La soluzione da noi proposta non ha quindi carattere di novità. Sulle fabbricerie, vedi Scaduto, *Manuale*, I, pag. 529; Corazzini, *La parrocchia nel diritto italiano*, Torino, U. T. E. Torinese, 1900, pag. 397 e seg.; Scevola, *Fabbricerie* (Digesto italiano), ecc.

gate a chiedere il riconoscimento giuridico, soggette a controllo amministrativo, libere, del resto, di costituirsi *secondo le regole interne del proprio culto.* Questa ultima dichiarazione parve sufficiente a garantire la Chiesa cattolica mostrandole che non si voleva dallo Stato fare opera di scisma e mirare alla costituzione di una Chiesa scismatica gallicana; poichè, per qualsiasi effetto legale, non avrebbero potuto essere riconosciute come cattoliche se non associazioni costituite secondo le regole del culto cattolico e che fossero, quindi, in comunione col parroco col vescovo e col papa: poichè carattere certo ed esterno della Chiesa cattolica, facilmente riconoscibile, è appunto questa dipendenza gerarchica che assomma nel papa, pel tramite dei parroci e dei vescovi, tutto il corpo dei fedeli.

Ma una tale garanzia non bastò, benchè essa fosse accolta da tutti i cattolici francesi come una vittoria segnalata. Questi erano, nella loro grandissima maggioranza, disposti ad accogliere la legge, ma l'opposizione irriducibile della Chiesa di Roma guastò ostinatamente tutti i piani dei cattolici dei vescovi del governo. Parve a Roma non sufficientemente preciso l'articolo quarto e capzioso l'ottavo, che rimetteva ad un corpo amministrativo dello Stato il giudicare di

eventuali conflitti fra associazioni di culto; era anche irritata, Roma, del non essersi le trattattive condotte con essa; ma soprattutto essa dovè essere dubbiosa dei danni che all'autorità sua, e dei vescovi, eletti oramai liberamente da essa, potevano venire da questa posizione nuova che il laicato veniva ad assumere nella Chiesa, gerendo la rappresentanza di questa innanzi allo Stato ed avendo in sua mano l'amministrazione.

E questo dubbio doveva nascere soprattutto dal fatto, apparente o reale, che le *cultuelles* venivano in qualche modo a sostituirsi alla parrocchia e ad essere esse direttamente il nucleo primo e la base della società ecclesiastica. Per questo i cattolici e i vescovi non accettarono senz'altro la legge, ma erano disposti ad un *esperimento leale;* l'esperienza ed il tempo avrebbero mostrato se le *cultuelles* potevano limitarsi ad essere meri organi amministrativi, aggiunti alla parrocchia e non imbarazzanti l'attività di questa, od enti nuovi miranti a soppiantare gli antichi od almeno atti a creare a questi difficoltà insormontabili.

Questo pericolo fondamentale di una legge di separazione può essere facilmente evitato in Italia per mezzo di un istituto che ha lunghe tradizioni e funziona ancora in molte parti d'Italia con vario nome: le fabbrice-

rie. La fabbriceria non è *associazione di culto*, non è e non pretende in alcun modo di essere la parrocchia; è una specie di territorio neutro e di cuscinetto fra la società civile e la religiosa, raccoglie i beni economici e tutti i diritti e le facoltà che alla parrocchia spetterebbero come persona giuridica e ne risponde dinanzi ai poteri pubblici, secondo le leggi del paese; ma, dall'altra parte, non fa che trasmettere alle persone designate dall'autorità ecclesiastica e spendere secondo le indicazioni di questa il reddito dei beni che amministra, ed il suo ufficio è tutto qui, in questo costituire la figura giuridica per mezzo della quale la società religiosa ha possesso dei suoi beni e capacità di agire. Costituite e funzionando in tal modo le fabbricerie, la Chiesa conserva piena libertà in tutto quello che riguarda l'esercizio di ogni funzione avente carattere spirituale e religioso. E l'intervento del laicato, dentro limiti così ristretti e per un ufficio che esso è meglio atto del clero a compiere, non dovrebbe allarmare la gerarchia. Ma questa — è vano illudersi — ha talmente concentrato in sè ogni ufficio attivo, nelle comunità dei fedeli, che farà certo cattivo viso al nuovo istituto.

Sarebbe bene, per la vita e lo sviluppo di tali associazioni, che i membri ne fossero

elettivi. Certo l'elezione sarebbe la più normale e conveniente maniera di sceglierli e ad essa si dovrebbe venire, prima o poi. Ma dato che la Chiesa non accettasse la legge, sul principio, e che quindi fosse impossibile procedere ad elezioni sincere e normali, i membri delle fabbricerie potrebbero esser nominati dalle stesse autorità civili, con il metodo che è anche oggi in uso in alcuni luoghi e che non ha certo presentato gravi inconvenienti. Anzi, nei primi tempi, questa forma di costituzione gioverebbe a mostrare come lo Stato intende in realtà creare solo degli organi amministrativi, senza voler per nulla entrare nelle faccende interne della Chiesa.

E una tale soluzione del problema offre anche un altro grandissimo vantaggio: quello di impedire che lo Stato sia costretto a procedere, pur non volendo, alla confisca dei beni parrocchiali, o che, non accettando la Chiesa la nuova legge e non avendo lo Stato modo alcuno pratico di forzarla a questa accettazione — dato anche che il volerla forzare non fosse odioso ed inopportuno — la società ecclesiastica non verrebbe a trovarsi ex-lege, con diminuzione della dignità dello Stato, e che questo non dovrebbe far nuove leggi, disorganiche e provvisorie, per coonestare di una apparenza legale il dispregio ed

il rifiuto delle sue leggi e la sistematica sedizione.

Poichè, nella peggiore delle ipotesi, le fabbricerie raccoglierebbero comunque i beni delle parrocchie, entrerebbero in possesso delle Chiese, lasciandole — si intende bene — all'esercizio del culto, ma curandone eventualmente la manutenzione, e rappresenterebbero la parrocchia per tutti gli effetti di legge; i redditi che il parroco o la Chiesa non si presentassero a ritirare andrebbero erogati in altri usi affini, ma intatto rimarrebbe il patrimonio pel giorno in cui la pace religiosa fosse compiuta. E chi conosce un poco le condizioni della Chiesa in Italia sa che questa pace, offerta con tale lealtà e desiderata da tanti interessi, non potrebbe tardare a lungo.

6. *Altre misure riguardanti le parrocchie.*

Necessario sarebbe anche, od almeno opportunissimo, procedere alla conversione dei beni parrocchiali; questi beni, costituiti quasi sempre da fondi rustici, sottratti da innumerevole tempo alla circolazione, sono spesso in condizioni di cultura molto arretrate: e gioverebbe, procedendo al nuovo assetto delle faccende ecclesiastiche, farli rientrar nella circolazione. La vendita dovrebbe esser fatta

per cura dello Stato, con le garanzie opportune e con speciali facilitazioni ai piccoli acquirenti, ed il ricavato investito in cartelle del debito pubblico nominative. Nulla impedirebbe che, dopo un certo numero di anni, consolidato il nuovo regime, si permettesse alle fabbricerie di investire con sufficiente cautela i loro capitali in immobili.

Ciò darebbe anche modo allo Stato di procedere di sua iniziativa, visto il carattere sostanzialmente economico della riforma e vista l'inettitudine della società ecclesiastica a concorrere volonterosamente all'attuazione di riforme richieste da evidenti ragioni di equità, alla perequazione delle circoscrizioni parrocchiali e dei redditi delle parrocchie.

Quattro o cinque categorie dovrebbero essere costituite, a seconda delle sedi, e con un massimo e un minimo fisso di abitanti per ciascuna circoscrizione parrocchiale; soppresse le molte parrocchie le quali hanno un numero di iscritti irrisorio; perequati i redditi delle parrocchie della stessa categoria. E il di più che si ricaverebbe dalle parrocchie più ricche e dalle soppresse andrebbe alle minori e più povere.

Per la conservazione e per la riparazione degli edifici di culto un fondo speciale potrebbe essere costituito, con contributo fisso di tutte le parrocchie, per provincie o per

regioni. Le Chiese monumentali o comunque insigni per valore artistico che si volessero conservate o riaperte al culto potrebbero divenire, qualora non fossero già, sedi di parrocchie, lasciando fuori e chiudendo chiese di minore importanza le quali potrebbero poi venire adibite ad altri usi di utilità collettiva (palestre, sale per musica o per conferenze, borse, ritrovi pubblici, ecc.) E se non conviene allo Stato in alcun modo trattare con la Chiesa per quello che riguarda la legge stessa da fare, vietandolo quel carattere di sovranità piena ed autonoma con il quale esso deve deliberare non in materia religiosa ma in materia di giure pubblico, nel che sta appunto la sua laicità, nulla impedirebbe, sarebbe anzi desiderabile, che per l'applicazione della legge e per il regolamento relativo, Stato e Chiesa si intendessero, e che di comune accordo si procedesse alla designazione delle Chiese che dovrebbero esser sedi di parrocchie, alla nuova circoscrizione di queste, alla fissazione delle varie categorie per la perequazione dei redditi, alla soppressione delle parrocchie inutili. Solo quando la Chiesa si rifiutasse di trattare, l'azione diretta dei poteri pubblici sarebbe pienamente giustificata.

7. *Soppressione delle mense vescovili e dei capitoli. - Fabbricerie cattedrali.*

Con le fabbricerie parrocchiali a noi sembra sarebbe provveduto normalmente e definitivamente alla forma legale migliore da dare alle associazioni di culto: e di questa forma potrebbe utilmente giovarsi qualsiasi altra confessione, oltre la cattolica. Ma può tutto l'organismo ecclesiastico rientrare, senza soffocamento o violenza, per tutto quello che riguarda la sua esteriore attività, nelle fabbricerie? A noi pare che sì, se queste, piuttosto che con un rigido ed astratto criterio di uniformità, verranno costituite con criterio pratico di equità e di adattamento. E poichè appunto noi vorremmo che l'istituto non fosse un ente astratto e rigido, ma acquistasse sin dal principio pienezza ed agilità di contenuto, come abbiamo proposto che le fabbricerie, pur essendo organi meramente amministrativi, fossero opportunamente adattate alle parrocchie, così crediamo si debba anche poter adattarle ad un altro grado o momento della interiore amministrazione ecclesiastica, costituito dalla riunione di più parrocchie, alla diocesi.

Come cioè le chiese e comunità parroc-

chiali hanno la loro fabbriceria, così la comunità di più parrocchie e la Chiesa centrale potrebbe avere la sua, la fabbriceria *cattedrale*, con costituzione in nulla sostanzialmente diversa: e i beni di essa dovrebbero anche fornire l'assegno ai capi di questi gruppi di chiese, ai vescovi. L'atteggiamento dello Stato innanzi a queste altre fabbricerie non avrebbe nulla di diverso; nessuna complicazione, quindi, nel nostro progetto di separazione.

Un altro provvedimento, che si impone da tempo, potrebbe essere contemporaneamente preso: quello della riduzione delle diocesi e di una migliore distribuzione dei loro redditi. Le diocesi italiane sono 268. Escluse le sei diocesi suburbicarie, rette da una legge speciale, ed alcune abbazie *nullius dioceseos*, le restanti 258 diocesi godono delle seguenti rendite:

Rendite presunte dei vescovati e loro villeggiature	L.	415 940,40
Rendita italiana consolidata al netto dalla tassa di Ricchezza Mobile .	„	3 018 602,83
Censi, canoni, ecc., netti dalla tassa di Ricchezza Mobile e da ogni altra imposta	„	1 699 226,14
Totale delle rendite	L.	5 133 769,37
Assegni dal fondo per il culto. . .	„	112 431,58
Totale generale delle rendite	L.	5 246 200,95

Grava su questi beni una imposizione det-

ta *quota* di concorso a favore delle diocesi povere, e questa è calcolata in L. 945 365,38.

Queste rendite sono molto disugualmente distribuite, da un minimo dì L. 4151 (Sant'Adriano in San Demetrio) a un massimo di L. 157 596 (Girgenti). Mettendo nel conto le diocesi suburbicarie ed altri proventi di varia natura (non pochi vescovi, ad esempio, percepiscono le rendite di pingui benefici parrocchiali) il reddito complessivo dei vescovati italiani è stato calcolato a 7 000 000 annui circa. E non sono comprese le percezioni di tradizione, gli usi, le costumanze, le offerte, i crediti e i lasciti fiduciari, ecc. Da qualche tempo, inoltre, prevedendosi nuove leggi contro la proprietà ecclesiastica, parecchi vescovi accumulano in amministrazioni private e fiduciarie, delle Casse ecclesiastiche, offerte e legati fiduciarii, e i proventi della vendita di immobili di comunità religiose, indotte a smobilizzare. Per provvedere alla riduzione delle diocesi, basterebbe assegnare le fabbricerie cattedrali a città le quali abbiano un numero fissato di abitanti o sieno capoluogo di provincia ed assegnare ad esse, con una razionale ripartizione, i redditi dei vescovati che rimarrebbero esclusi. I redditi attuali complessivi eccederebbero le necessità presumibili delle diocesi così ridotte,

Nelle nuove fabbricerie cattedrali, il cui ufficio sarebbe quello di provvedere all'esercizio del culto in tali chiese, delle quali il vescovo verrebbe considerato come ministro, dovrebbero fondersi e sparire senza lasciar traccia di sè gli attuali *capitoli* delle chiese cattedrali o metropolitane: altro avanzo di un vecchio diritto ecclesiastico che non può più avere nessuna ragione di esistere e del quale quindi ci sembra debba esser chiesta la soppressione pura e semplice. E i beni dei capitoli andrebbero a far parte del patrimonio delle fabbricerie sino al limite necessario per costituire a queste una dotazione sufficiente: oltre un tal limite potrebbero venir dedicati dallo Stato ad altri scopi; primo fra i quali lo speciale fondo del quale abbiamo detto per le spese di conservazione e di restauro, in concorso con le rispettive fabbricerie, dei tempî che speciali ragioni d'arte e di storia rendono pregevoli, molti dei quali attendono anche oggi d'esser liberati da deturpazioni ed ingombri e restituiti alla antica bellezza.

Certo nessuno spirito religioso si commuoverebbe per la sparizione dei canonici; di questi uomini che nelle cattedrali semideserte, nelle ore nelle quali ogni altro uomo che non vive del lavoro altrui è al lavoro, si raccolgono, indolenti e distratti, si trasmet-

tono nelle sacrestie, mentre indossano la cappa d'ermellino o di seta, l'ultimo pettegolezzo raccolto, e vanno in coro; dove, poi, con le voci monotone, discordi, nasali nelle quali sbadiglia un'anima sonnolenta e svogliata, si palleggiano i versetti dei salmi e le antifone latine; la vecchia nenia, nella quale non vibra mai un fremito solo di commozione religiosa, rialza ogni tanto, con sforzo meccanico, il tono gradualmente abbassato.

Sono in genere i più ambiziosi del clero locale, quelli che hanno qualche titolo nobiliare, che si sono fatti innanzi per protezione ed intrighi. Qualcuno insegna nel seminario, qualcuno confessa monasteri; l'ufficio che essi hanno in occasione di vacanza di sede sarebbe assai più convenientemente — e non ne mancano esempi in alcune provincie ecclesiastiche — affidato parte al collegio dei parroci e parte al corpo dei vescovi della provincia.

Questo, dei canonici e dei capitoli, è il più grave e il più manifesto segno della inettitudine di una società religiosa a rinnuovarsi, a riformare i suoi istituti, secondo che il corso dei tempi richiede. L'età nella quale monaci e preti poterono attribuire una speciale importanza religiosa al dedicare una parte non piccola della loro giornata a queste lunghe cantilene corali è così lontana

da noi, doveva essere così diversa dalla nostra, che a noi uomini moderni è impossibile trovare una giustificazione a un simile uso.

Se di Dio si potesse oggi dire seriamente che egli gradisce che uomini validi passino delle ore, vestiti in una foggia speciale, a cantare dei vecchissimi inni dei quali neanche intendono, nove volte su dieci, il significato ed a scambiarsi riverenze ed incensamenti ritmici nelle chiese deserte, la causa di Lui sarebbe certo compromessa presso moltissimi. Quel canto non serve a nulla; quelle ore sono rubate ad una occupazione meno futile e più pratica; quegli uomini che per cantare in coro hanno diritto a distintivi di onore e fanno una vita d'ozio e godono i migliori beneficii, sono sicuramente dei parassiti. La Chiesa, che mantiene ancora i capitoli e che continua a largire onori e privilegi ai canonici, è una vecchia società oppressa e impedita dal peso di una tradizione divenuta imbecille; lo Stato Italiano che, fra tante soppressioni ed eversioni, ha lasciato in pace i capitoli cattedrali, limitandosi a sopprimere quelli delle chiese collegiate, ha messo da parte una riforma che era meglio far subito, insieme con altre, e che dovrà anche essa esser fatta.

8. *La Santa Sede e la legge delle guarentigie.*

Ma se, con le fabbricerie, può essere sufficientemente provveduto a tutte le varie necessità dell'organizzazione ecclesiastica, più difficile è far rientrare in un diritto di associazione comune, costruito su larghe basi, la santa sede e l'amministrazione centrale della Chiesa romana. Certo, dal 1871 ad oggi, la condizione di cose, nei riguardi della nostra vita interna e dei rapporti internazionali, è notevolmente mutata. È difficile supporre che rivendicazioni di carattere temporalistico sieno oggi affacciate dal Vaticano o che una qualsiasi potenza europea sia, in qualsiasi immaginabile situazione, disposta a fare ad esse buon viso; la situazione interna del cattolicismo è irta di difficoltà ed esso avrà ancora molto da fare, e con esito incerto, per difendersi dai pericoli di una revisione critica delle dottrine, che nulla può arrestare, e del penetrare, nelle menti dei cattolici, di una nuova concezione democratica della Chiesa, quale noi abbiamo sopra brevemente indicata. Il prestigio della Chiesa è notevolmente diminuito per tutto, sotto il pontificato di Pio X, ed il moto di ricon-

quista, in alcuni paesi protestanti, si è nettamente arrestato [1]).

Tuttavia, il posto della Chiesa cattolica nel mondo, e di Roma nel cattolicismo, è ancora troppo grande perchè uno Stato che ospita il governo centrale di questa Chiesa possa far le viste di ignorare un istituto di tal genere. Ma da questa constatazione all'accettazione pura e semplice della legge delle guarentigie, così come essa è oggi, corre un mondo. E quella legge è divenuta, per molti versi, inaccettabile; ripugna cioè alle dottrine da noi sopra esposte intorno alla natura dello Stato e della Chiesa e dei loro mutui rapporti. La speciale figura giuridica di sovranità attribuita dalla legge delle guarentigie al Pontefice ha ragioni storiche evidenti, ma non è più in alcun modo richiesta dal concetto che noi abbiamo del capo di una Chiesa, abbracciasse anche, questa, l'intiera umanità: le varie immunità concesse al papa, e ai cardinali in caso di sede vacante, ed ai vescovi in caso di concilio ecumenico, se testimoniano il buon volere del nuovo Stato di non immischiarsi di cose interne della Chiesa, sono oggi eccessive; se il diritto

1) Vedi, specie per quel che riguarda i paesi anglosassoni, un interessante volume, ricco di dati e di citazioni, di J. McCabe: *The decay of the Church of Rome.* Methuen and Co., London, 1909, sixth edition.

comune non basta ancora a garantire il governo della Chiesa dai possibili eccessi di un potere politico avverso, una garanzia simile a quella contenuta nell'articolo 10.° per gli ecclesiastici i quali, per ragioni di ufficio, partecipano in Roma all'emanazione degli atti del ministero spirituale della Santa Sede, ed all'altra che è nell'articolo 8 per gli ufficii e le congregazioni pontificie, ed alcune altre garanzie, pel caso di procedimenti penali, sarebbero sufficienti.

La dotazione di 3 milioni annui alla Santa Sede, quando questa si decidesse a ritirarla, non sarebbe certo pagata a lungo dallo Stato; e il primo governo serio che avremmo ne proporrebbe l'abolizione; poichè essa risponde ad un assetto dell'amministrazione pontificia che non ha più alcuna rispondenza con l'indole dei tempi e costituisce, per lo Stato, un onere ripugnante al suo carattere laicale. Le prerogative ed immunità concesse agli inviati « diplomatici » della Santa Sede, o presso la Santa Sede, sono anche esse un anacronismo. Ogni cittadino è libero di avere presso sè chi vuole e di mandare altrove chi vuole senza che lo Stato abbia ad immischiarsene; e, per quanto possano avere importanza, per alcuni Stati, questi agenti di rapporti ufficiali con la Santa Sede, essi rapporti sono di indole tale da non esigere im-

munità, non rivestite, del resto, di alcuna efficace sanzione. La franchigia postale della Santa Sede è un gravame il quale pesa sullo Stato e ripugna, anche esso, al carattere laico e democratico di questo. Nessuna difficoltà, invece, a che la Santa Sede possa provvedere con uffici speciali e con uomini di sua fiducia, da essa pagati, e con speciale segreto, alla propria corrispondenza con l'interno e con l'estero.

L'esenzione dei seminarii, accademie, collegi, ecc., che sono nella città di Roma e nelle sedi suburbicarie, da qualsiasi ingerenza delle autorità scolastiche del regno, se è logica per i collegi esteri, non è punto giustificata per quelli che hanno sudditi italiani.

Il titolo II della legge sarebbe reso inutile dalle disposizioni generali della nuova politica ecclesiastica. La legge delle guarentigie potrebbe dunque essere abolita senza difficoltà: ed uno speciale titolo della nuova legge sulle organizzazioni ecclesiastiche garantire, molto più semplicemente, nei limiti del necessario, il libero esplicarsi dell'attività della Santa Sede in Roma, in quanto il diritto comune sia riconosciuto insufficiente [1]).

Del resto, se riguardi internazionali imponessero ancora di non toccare la posizione giuri-

[1]) Sulle guarentigie pontificie, vedi Scaduto: *La legge delle guarentigie:* Friedberg-Ruffini, *l. c.* pag., 29 in nota.

dica del S. P. in Roma, quale risulta dalla legge delle guarentigie, la riforma da noi delineata non ne verrebbe in alcun modo compromessa; solo, rimarrebbe incompleta e quasi acefala.

9. *Riordinamento del patrimonio ecclesiastico.*

Altra gravissima questione è quella dell'amministrazione del patrimonio ecclesiastico. Le leggi eversive mutarono radicalmente, come è noto, le condizioni della proprietà ecclesiastica, la cui gestione passò quasi per intiero nelle mani dello Stato che, dopo varie vicende amministrative, assegnò i beni degli enti soppressi al *Fondo culto* e la tutela del patrimonio degli enti conservati e l'amministrazione di esso in periodo di vacanza agli *Economati generali dei benefici vacanti.* Ma il primo istituto aveva carattere provvisorio, dovendo solo curare, via via che cessassero o potessero avere una definitiva sistemazione, gli oneri di varia natura inerenti ai beni confiscati, la definitiva devoluzione di questi ai nuovi proprietarii; il secondo, anche esso, amministrazione di Stato di una proprietà privata, doveva apparire come ponte di passaggio ad un nuovo regime giuridico degli enti ecclesiastici.

Quindi è che un riordinamento del patri-

monio ecclesiastico venne formalmente annunziato nella legge delle guarentigie, articolo 18: « Con legge ulteriore sàra provveduto al riordinamento, alla conservazione ed alla amministrazione delle proprietà ecclesiastiche del regno ». E già infatti nel 1867 era stato presentato alla Camera un progetto di legge Corsi con il quale la questione sarebbe stata radicalmente risolta, proponendosi un sistema di congregazioni diocesane e parrocchiali, laiche, elettive, ed aventi attribuzioni non solo amministrative, ma anche di presentazione ai benefici, alle quali il patrimonio ecclesiastico degli enti conservati sarebbe stato trasmesso. E di nuovo, nel 1885, come abbiamo detto, un progetto di legge Cadorna, redatto nel nome di una commissione nominata dal ministro Pessina, proponeva una simile soluzione. Più tardi, in questi ultimi anni, una nuova commissione fu nominata, con mandato assai più ristretto, presieduta dal senatore Quarta, ma non si è venuti ad alcuna risoluzione pratica.

E intanto sono gravissimi e frequenti i rimproveri ed i lamenti di pessima amministrazione sia per quel che riguarda il Fondo per il culto come per quel che riguarda gli Economati generali dei benefici vacanti; e se ne trova eco in tutte le discussioni

che si son venute facendo di anno in anno alla Camera in sede di bilancio del Ministero di Grazia e Giustizia e dei Culti.

La questione sarebbe radicalmente risolta con la costituzione, della quale abbiamo parlato, delle fabbricerie, per tutto quello che riguarda gli enti conservati. Basterebbe un ufficio generale di controllo sulla gestione delle fabbricerie, ufficio che potrebbe venire annesso al ministero dell'interno. Quanto al Fondo per il Culto, esso non attende che la sua liquidazione. Converrebbe innanzi tutto dividere la parte proveniente dal patrimonio di enti regolari da quella spettante ad enti secolari. La seconda, liberata da ogni onere o diritto di svincolo, passerebbe ai nuovi enti o verrebbe destinata ad altro impiego; la prima verrebbe consegnata ai legittimi proprietarii, che sono, per 3/4 lo Stato e per 1/4 i comuni [1]).

10. *Insegnamento superiore delle religioni.*

Il legislatore italiano aboliva nel 1873 le facoltà teologiche superstiti nelle università italiane. Il progetto di legge Correnti fu approvato, dopo lunga discussione, alla Camera dei deputati il 30 aprile, e a scrutinio

[1]) Di questo parere era anche il ministro guardasigilli onor. Orlando. Vedi *Atti parlamentari*, maggio 1909.

segreto il 10 maggio 1872, e al Senato il 16 e 22 gennaio 1873[1].

Fra i maggiori argomenti degli anti-abolizionisti era quello che, sopprimendo le facoltà teologiche, sarebbero stati sacrificati parecchi insegnamenti che, pur riguardando la religione, hanno carattere nettamente scientifico ed un'alta importanza per la cultura. Ma alla difficoltà rispondeva l'art. 2. della legge, così formulato: « Gli insegnamenti di queste facoltà i quali hanno un generale interesse di cultura storica, filologica e filosofica, potranno esser dati nelle facoltà di lettere e filosofia, giusta il parere del Consiglio superiore della Pubblica Istruzione ». Senonchè nè ministri nè Consiglio superiore della Pubblica Istruzione si ricordarono più di questo articolo di legge e della strana lacuna che l'abolizione, pure in sè opportunissima, delle Facoltà teologiche ha creato nell'insegnamento superiore; e solo oggi, forse, dopo tanti anni, la questione veniva risollevata alla Camera dal Murri, che nella seduta 15 febbraio 1910 mostrava come sola l'Italia, fra i paesi civili, non abbia quasi insegnamento superiore e scientifico delle religioni nelle sue università, mentre pure le

[1] Vedi Scaduto, *L'abolizione delle facoltà di Teologia in Italia.* Torino, Loescher, 1886.

religioni sono state e sono tuttora grandissima parte della vita spirituale dell'umanità, e ricerche filosofiche e storiche intorno ad esse integrano quindi necessariamente il sistema dell'insegnamento universitario e la cultura. E con questo privare, in Italia, il fatto religioso di qualsiasi controllo scientifico, con questo abbandonare intieramente le dottrine e la storia del cattolicismo ad una teologia ecclesiastica chiusa in sè ed interessata a conservare e difendere le sue antiche posizioni ed opporsi in tutti i modi alle minacce ed ai pericoli di un contatto con la cultura moderna e ad una revisione critica oramai inevitabile, si è aggravato in Italia il disagio delle coscienze religiose, tanto dentro il cattolicismo che fuori, e fatto più largo l'abisso che divide tanta parte dell'anima nazionale dal pensiero dalle aspirazioni dalle direzioni spirituali delle coscienze nelle quali è entrata la luce della cultura. Si impone quindi riparare rapidamente a questa grave ed inesplicabile lacuna dell'insegnamento universitario e della nostra cultura nazionale.

Nella discussione che seguì, l'on. Calisse notò che l'istituto della libera docenza poteva riparare almeno in parte all'inconveniente. Non lo crediamo; poichè una libera docenza che non apra la via all'insegnamento ufficia-

le non avrà certo molti cultori nè forse anche pochi. Il ministro Daneo, rispondendo al Murri, ricordò quello che pure si era fatto; ma è veramente poco. Nel 1884, accogliendo un voto della facoltà di filosofia e lettere di Napoli, fu nominato per quella università un professore di storia delle Chiese, il Mariano, che da quattro anni non insegna, e non è stato sostituito; e nel 1886 fu nominato, sempre per la storia delle Chiese, il Labanca, presso l'università di Roma. Il ministro concluse: chieggano le facoltà, e noi consentiremo. Ma è troppo poco attendere eventuali voti di facoltà. Converrebbe fissare per legge che nelle principali università italiane siano costituite cattedre di insegnamento di storia delle religioni (almeno due per università) e di filosofia della religione; e converrebbe anche, poichè gli studiosi mancano, fondare delle borse di studio di perfezionamento all'estero in storia e filosofia delle religioni.

11. *La religione nelle scuole medie.*

Se un altro segno fosse necessario ad intendere la riserva quasi paurosa con la quale lo Stato italiano si è condotto in tutto quello che riguardasse la religione, lo si avrebbe nell'insegnamento medio, nel quale la religione,

dal principio alla fine, non apparisce. Evidentemente, si è pensato da coloro i quali hanno sino ad oggi diretto l'istruzione pubblica in Italia, che la conoscenza della religione tradizionale del popolo italiano, senza la quale tutta la nostra storia e gran parte della stessa nostra vita contemporanea diviene inintelligibile, potesse essere esclusa senza alcun danno dalla formazione mentale e morale degli alunni. Anzi si stimò forse che sopprimendo ogni insegnamento della religione nelle scuole medie e superiori si accelerasse quel superamento della religione e dissolvimento di essa nella filosofia e nella scienza il quale parve a moltissimi della precedente generazione una conquista definitiva e preziosa dello spirito umano. E se anche uomini i quali probabilmente non erano di questo avviso si adattarono a quell'esclusione, essi dovettero ritenere che la religione non potesse comunque esser insegnata, anche nelle scuole pubbliche, da altri che dal clero e sotto la vigilanza della Chiesa; insegnamento che, in tal caso, ha già carattere e valore religioso, tendendo non a far giudicare, ma a far accettare, non ad informare ma a formare religiosamente.

Non staremo qui, dopo quello che siamo venuti dicendo, a mostrare la deformazione spirituale che da questa assenza di cultura religiosa è venuta alle classi colte del no-

stro paese. Effetto non ultimo di essa è l'essersi così tenacemente abbarbicato in tanti il pregiudizio dal quale l'esclusione muoveva: che cioè dinanzi al cattolicismo non ci fossero che due atteggiamenti possibili: o prenderlo così come è o rifiutarlo in blocco e disinteressarsene o combatterlo.

Ed infatti una soluzione nettamente contraria fu invece adottata in ciò che riguarda l'istruzione media femminile. La scarsissima o quasi nessuna importanza data a questa, sino ad oggi, dalle classi medie e colte in Italia è dovuta, crediamo, al convincimento che nell'educazione della donna fosse indispensabile quella religione della quale si poteva fare intieramente a meno per i maschi e che quindi convenisse abbandonar quella educazione all'iniziativa privata, ciò è a dire alla Chiesa ed ai suoi istituti monastici. Ed infatti all'istruzione media femminile non si è neanche pensato. I pochi istituti che si hanno, in alcune città maggiori, riguardano o la preparazione all'insegnamento, o l'educazione commerciale e professionale della donna. Lo Stato spende pochissimo per questo ramo di istruzione e si limita a sovvenzionare, esercitando una assai scarsa vigilanza, istituti affidati a religiose, fondati in alcune regioni da precedenti governi, e che in genere vanno malissimo.

Mostrare come l'insegnamento religioso, nelle scuole medie, dovrebbe non mancare ed avere carattere *informativo*, limitandosi a dar notizia del fatto religioso cristiano, dei suoi documenti essenziali, delle sue più importanti manifestazioni storiche e sociali; ed indagar che cosa lo Stato dovrebbe fare per l'istruzione media femminile ci condurrebbe fuori del nostro argomento. Bastano questi pochi cenni anche a mostrare come le questioni di politica ecclesiastica si ricollegano strettamente con tutti i più vitali problemi attinenti alla formazione dello spirito pubblico ed alla vita della coscienza nazionale.

12. *Confessionismo e giurisdizionalismo superstiti.*

Numerose altre tracce di confessionismo rimangono nella legislazione italiana, delle quali sarebbe lungo parlare [1]). Ma, poichè non ci muove una vana preoccupazione teorica di passare dal presente sistema ad un nuovo regime di separazione assoluta, praticamente impossibile oggi, non è necessario che di questi varii residui ci occupiamo partitamente.

Risolto infatti il problema fondamentale di

[1]) Vedi Scaduto: *Rimasugli di confessionismo,* in *Manuale,* II, pag. 779 e seg,

una nuova sistemazione della società ecclesiastica nel nostro diritto pubblico, ispirata al concetto della laicità dello Stato e della più ampia e coerente libertà religiosa, alcune superstiti forme di ingerenza indiretta della società civile nelle faccende di una chiesa che per tanti vincoli è ancora legata a tutta la nostra vita di popolo e le molteplici vestigia di antichi istituti ecclesiastici nei nostri costumi civili non possono sorprenderci nè debbono preoccuparci. Alcune forme di giurisdizionalismo ci par anzi utile conservare, come, ad esempio, quella del R.º *Placet* ed *Exequatur;* la quale tuttavia, oggi praticamente nulla e teoricamente anacronistica, potrebbe essere sostituita da una forma di intervento più logica ed efficace: dalla richiesta tassativa di certe condizioni per l'assenso dello Stato alla nomina ai benefici ecclesiastici. Di tali condizioni, alcune, riguardanti la nazionalità, l'età, la non indegnità del presentato o nominato, dovrebbero esser comuni a tutte le nomine, altre mutare secondo l'importanza delle sedi e dei benefici. Per i vescovadi e le parrocchie di prima categoria potrebbe essere richiesto un attestato di studii superiori compiuti nelle università del regno; per le parrocchie minori, la licenza ginnasiale e liceale.

In altri casi può trattarsi di una più rigida

osservanza della legge vigente; ad esempio, è notevole che non sia fatta osservare la legge elettorale politica, per quel che riguarda reati di ministri di culti, anche quando l'intervento della autorità ecclesiastica a favore di un candidato e contro gli altri avviene nella maniera più aperta e formale che sia possibile.

Nè c'è forse esempio più tipico di questo dell'esser la Chiesa, in Italia, divenuta un vero partito politico, con lo scopo confessato di influire, per i suoi fini e le sue pretese confessionali, sulla vita pubblica, e in particolar modo sulla attività legislativa del nostro paese. E l'inerzia o, peggio, la colpevole condiscendenza dello Stato dinanzi a queste manovre, così chiaramente dimostrata dallo stesso rinunziare a precisi poteri conferiti dalla legge per reprimere gli abusi di ministri di culto, e di una religione riconosciuta e protetta dallo Stato, trasformantisi in agenti elettorali, nelle chiese e fuori, mostra come assai più che di leggi si tratti di spirito informatore; di una strana degenerazione della coscienza civile delle classi medie dominanti, degenerazione la quale indica chiaramente alla democrazia italiana il suo primo e pregiudiziale dovere.

Capitolo VII.

Ordini e congregazioni religiose [1].

1. *La vita monastica in genere.*

L'argomento è grave fra tutti quelli che abbiamo dovuto trattare. Se molti e frequenti sono stati i motivi di dissenso fra la società civile e l'organizzazione ecclesiastica del cattolicismo, molte circostanze hanno spesso attenuato la lotta, quando si trattava del clero secolare e della sua gerarchia. La parrocchia è stata ed è anche oggi intimamente legata alla vita di molte popolazioni, specialmente rurali; essa ha reso dei grandi servigi civili, in tempi di scarsa e difettosa organizzazione politica, risponde al profondo sentimento popolare che vuole santificati in qualche modo gli atti e i momenti più

[1]) Vedi Scaduto, *Manuale*, I, pag. 614 e segg.; Conforti, *Manuale di polizia ecclesiastica.* Società Ed. libraria, Milano, pag. 66 e segg.; Galante, *Elementi di diritto ecclesiastico.* Società Editrice libraria, Milano, 1909, pagina 469 e segg.

importanti della vita umana, è centro di una vera comunità d'anime, spesso anche centro di beneficenza di istruzione di iniziativa varia.

L'accentramento gerarchico è qui una sovrapposizione, sovente tardiva, come l'irrigidimento professionale è un vizio che non ha ancora spento contatti e rapporti vivi di coscienze; nella parrocchia il cattolicismo ci apparisce ancora come la religione di un popolo, che celebra, con i riti noti e tradizionali, la santità della vita, della redenzione dal male, della purità, del dovere etico, dell'amore fraterno. E il clero secolare, anche da quando la formazione di esso fu ricopiata, con i seminarii, su quella dei frati, vive in quotidiano contatto con altri uomini, ha nella inamovibilità dal beneficio una certa indipendenza dinanzi ai suoi superiori, subisce l'influenza delle idee e delle opinioni correnti; se esso fosse più colto, se sapesse meglio stare al suo posto, se considerasse più il lato spirituale del suo ministero e meno il professionale, se si provasse ad apparire a tempo e a tenersi in riserbo a tempo, il clero secolare, anche col variare di molte cose, potrebbe conservare un utile ufficio ed un posto rispettato nella società.

Ma per i conventi la cosa è diversa. I membri delle congregazioni sono staccati da qualunque contatto vivo e permanente col mon-

do, sono rigidamente chiusi nella loro comunità, sono non solo plasmati secondo il placito di una regola e di un superiore, senza più alcuna difesa della personalità dei singoli, ma soggetti per tutta la vita a queste disposizioni superiori, le quali ne regolano e ne invigilano ogni atto. Messi così in contatto con un mondo che disprezzano, ad eseguire, strumenti ciechi, un piano di conquista che il più spesso ignorano, fatti espressione vivente ed irriformabile di una regola che li domina tutti, sottratti ad ogni autorità locale, balzati pel mondo ad arbitrio del superiore, abituati a considerare la docilità passiva come la suprema virtù del loro stato e, poichè questo è uno stato di perfezione, come la suprema virtù della vita, verificano esattamente, quando il primo impeto d'entusiasmo che li creò sia scomparso, quello spirito di corpo, chiuso severo assorbente, che il linguaggio comune chiama settarismo.

E sono i conventi e gli ordini religiosi che hanno, nella storia del cattolicismo, esagerato l'interpretazione mistica ed ascetica di esso, esaltato, sulle attive, le virtù passive, rese dalla loro esagerazione così discare alla presente età democratica; e la costante opera di accentramento che Roma è venuta compiendo nel seno stesso della Chiesa non ha

avuto alleati più sicuri e preziosi degli ordini monastici. Sicchè oggi tutto quello che più dispiace nel cattolicismo esteriore e ufficiale, la rigidezza accademica della sua teologia, la sua insensibilità alle grandi correnti democratiche, l'accentramento soffocatore, il rigore fratesco della disciplina, la concezione autoritaria della società e la diffidenza profonda per la rinascita dell'iniziativa e del vigore individuale, per la critica, per qualsiasi forma di autonomia nell'azione, è intieramente connesso con lo sviluppo e la decadenza degli istituti monastici o degli ordini religiosi; contro i quali, quindi, si accumula l'invincibile ostilità di tutti quelli i quali nutrono ripugnanza per i presenti sistemi clericali e per l'adulterazione della Chiesa; la quale di servizio sociale è divenuta dominio autocratico ed irresponsabile, quasi un convento della decadenza.

Ma la condanna che la società moderna fa delle congregazioni religiose non può investire tutta in genere la vita monastica. Essa è suggerita a molti uomini da una concezione della vita che non può essere perseguitata come incivile e colposa. « Un convento, scrive Schopenhauer [1]), è una riunione di uomini i quali hanno fatto voto di po-

[1]) *Morale e religione* (da " Parerga und Paralipomena " e da " Neue Paralipomena "). Torino, Bocca, 1908, pag. 198.

vertà, castità ed obbedienza (cioè di rinuncia alla propria volontà) e che con la vita in comune cercano di rendersi più facili sia l'esistenza stessa, sia, e più ancora, quello stato di aspra rinunzia, in quanto la presenza di altri individui aventi lo stesso sentimento e praticanti la stessa rinunzia fortifica la loro risoluzione e li consola, mentre d'altra parte la socievolezza, per quanto limitata, della convivenza risponde alla natura umana ed offre loro un innocente sollievo nelle loro molte e gravi privazioni.... L'intimo spirito e il senso della vera vita monacale come dell'ascetismo in genere sta in questo, che l'uomo, riconoscendo in sè il diritto e la capacità ad un'esistenza superiore alla nostra, procura di rafforzare in sè e mantenere questa condizione col disprezzare tutti i beni di questo mondo, col respingere da sè come vani tutti i suoi godimenti e coll'attendere con calma e fiducia la fine di questa vita così spogliata di tutte le sue vane attrattive.... Certo però non mai la pratica risponde alla teoria così raramente come nel monachismo: appunto perchè il concetto che lo ispira è così elevato ed *abusus optimi pessimus*. Un vero monaco è un essere degno della più alta venerazione; ma nella maggior parte dei casi la cocolla è un abito da maschera che, come nelle vere masche-

rate, nasconde tutt'altra cosa che un vero monaco ».

Ma quella stessa filosofia della vita che agli occhi di Schopenhauer, il filosofo del pessimismo e della rinuncia alla volontà di vivere, spiegava e giustificava il convento, rende questo oggi esoso a molti, i quali solo nel perseguire tenacemente con l'azione uno scopo di vita e di progresso, e quindi nel lavoro, veggono la dignità e la nobiltà dell'essere umano. L'inerzia di uomini che si richiudono nei conventi a meditare sulla vanità della vita, a pregare e compiere interminabili atti comuni di culto, uccidendo la loro volontà ed aspettando la morte, e che intanto chiedono agli altri, al lavoro degli altri, i mezzi di sostentar questa loro vita che è, da un punto di vista sociale, pienamente inutile, ripugna profondamente all'età moderna. Ed anche dispiace, oggi, ad una più illuminata coscienza religiosa; la quale in questo sottrarsi alle opere della pietà e della bontà fraterna, in questo disintegrare lo sviluppo delle proprie attitudini, trascurando le attive, vede il pericolo di una morbosa degenerazione spirituale, di un degradare della pietà nel pietismo, della obbedienza nella atonia e nella passività che è morte spirituale. Ed alcune forme, anche le più largamente celebrate, di vita mistica appari-

scono non sostanzialmente difformi dalla raffinata ricerca di sè e dell'espressione estetica del proprio io e della fervida concentrazione di questo, la quale ha i più gravi difetti di un individualismo egoistico e sensuale.

Non conviene, certo, esagerare questa ripugnanza e chiudere agli uomini, nel nome della libertà, la via alla ricerca della pace, del silenzio, della propria perfezione interiore. Noi pensiamo tuttavia che essa sia sufficientemente legittima e giusta per giustificare una misura della quale diremo più innanzi: il divieto, da parte delle autorità civili, delle comunità le quali non possano giustificare le fonti della loro vita economica e non abbiano per iscopo un qualche risultato socialmente utile da raggiungere. Basteranno le più umili forme di lavoro manuale; dei monaci che, isolati da tutto il resto del mondo, dissodino e coltivino un campo, o attendano ad altro lavoro manuale, saranno ancora nell'ambito delle libertà sanamente umane; ma dove pochi o molti uomini vivano insieme senza fare nella loro giornata alcunchè di valutabile in danaro, senza compiere un ufficio socialmente utile, e presumano di vivere di elemosine e di sistematico accattonaggio, od attendano dalla pietà dei fedeli i mezzi del loro sostenta-

mento, diminuendo così quella pietà a fonte di lucro e l'opera loro spirituale a strumento di lucro, tanto più insidioso quanto più debba contare sulla abilità persuasiva, la società ha il diritto di intervenire e di agire; poichè qui si scivola insensibilmente, nonostante le mendaci apparenze, in materia di accattonaggio e di frode.

2. *Decadenza del monachismo nel cristianesimo.*

Ma il problema delle congregazioni e degli ordini religiosi ha un lato storico che non è possibile trascurare. Se, sin da principio, il monachismo ci si presenta nell'eccesso di un ascetismo individualistico ed antisociale, nei monaci i quali andavano nel deserto a vivervi nella esacerbazione di una solitudine popolata di fantasie malsane, sin dal principio, anche, in oriente come in occidente, esso ci si rivela come comunità di uomini che, sotto una saggia direzione ed amministrazione comune, perseguono dei fini di cultura, fanno valere nella storia, sopra la forza irrompente della barbarie un qualche principio ideale, compiono un lavoro utile, partecipano, come centri di organizzazione sociale e di azione morale, alla vita ed allo sviluppo dei popoli. Sotto questo aspetto, noi pensiamo anzi che l'ideale monastico, comu-

nità di uomini votati ad una missione ideale, sia capace di una rinascita, e che una rinascita cristiana verrà sopra tutto da centri di questo genere, accolta di anime superiori, che nella vita comune cercheranno la molteplicità ed abbondanza di mezzi o strumenti necessarii per una superiore educazione dello spirito, e compiranno, nei campi della cultura e della vita morale, un lavoro socialmente fecondo.

Ma anche qui il problema va considerato storicamente e posto dentro i limiti più ristretti di una decadenza recente e presente.

La Chiesa romana, avendo fissato nell'assoluta immobilità il suo Dio trascendente, e quasi annullato, con il suo teologico bizantinismo, l'efficacia che era nella dottrina di un uomo fatto Dio, pensò anche e vide sè stessa come un istituto venuto dal cielo, immobile ed alto sul flusso della storia, sovrano delle coscienze umane e dei tempi. L'immobilità parve quindi dover essere la dote caratteristica della sua politica. Piena e totale quella immobilità non era possibile: ma bastava talora ostentarla; aggiunto alla ostensione solenne dei suoi titoli al governo della civiltà, il rispetto tenace della tradizione appariva come forma di dominio altero sui popoli e sulla storia.

Questa illusione di stabilità, questo disprez-

zo del tempo e del relativo si rispecchiano anche nelle più immediate e caratteristiche emanazioni dell'istituto: soprattutto, negli ordini monastici. Le prime e spontanee manifestazioni del monachismo intendono provvedere solo ai bisogni spirituali dei monaci viventi insieme; nessuna preoccupazione di un vasto e durevole ordinamento. Poi, con la regola di San Benedetto, in occidente, le varie famiglie si associano, si delinea l'istituto monastico come insieme di comunità governate da una medesima regola: ma il vincolo è ancora tenue, la regola più una norma per le comunità e per gli abati, nei quali è la piena autorità, quasi paterna, che non una specie di macina colla quale comprimere ed unificare le coscienze dei socii. E le singole famiglie e le provincie godono ancora di una larga autonomia.

Poi i vincoli si vanno rinserrando di più in più: gli ordini divengono altrettante chiesuole nella Chiesa, ricche di beni di privilegi di influenza; il concetto dell'istituto va imponendosi e grandeggiando, la prosperità e la ricchezza di esso divengono uno degli scopi principali dei socii, gli ordini entrano nella vita militante, circuiscono Roma, danno la caccia alle concessioni ed ai privilegi, accumulano ricchezze, si formano una larga clientela laica, perseguono le vecchie ere-

ditiere, si estendono e si insinuano da per tutto. Al culmine di questa evoluzione del monachismo è la compagnia di Gesù; il più mondano, il più insidioso, il più tenace dei dominii e delle sette costituitesi nel seno del cattolicismo, con lo scopo prevalente e dichiarato, non già di provvedere alla vita mistica dei socii, ma di agire e dominare nella Chiesa, con l'educazione, con la predicazione, con gli esercizii spirituali, col confessionale, con tutte le risorse di una religione intesa ed esercitata, in regime di privilegio, in maniera essenzialmente politica ed autoritaria.

Ora nell'istituzione di questi ordini, o nelle norme generali del giure canonico, nulla che ne contempli la degenerazione storica o la fine: essi possono insensibilmente mutar natura, divenire pericolosi, per le ricchezze accumulate, esagerare metodi di attività spirituale giustificati forse alle origini da speciali condizioni storiche, chiudersi sempre più nella loro tradizione, perdere ogni traccia dell'antico spirito primitivo, divenire ricettacoli di intriganti astuti o di dilettanti plebei, ma sono, per quanto riguarda la Chiesa, sicuri di continuare indefinitamente a vivere; cioè non a vivere, ma ad ingombrare del loro lezzo e della loro inerte mole la vita e la storia della Chiesa.

Fu necessario che violente rivoluzioni sopravvenissero, che uno spirito profondamente ostile alla Chiesa maturasse nelle società moderne, perchè questi sovente miserabili asili di inetti, che si trascinavano dietro tanta ricchezza e che racchiudevano tanta tristezza di vite soffocate, fossero sgombrati in parte, ed i loro beni immobili fatti rientrare nel circolo dell'attività economica del paese. Ma sempre Roma fu contraria a queste inevitabili riforme. Se fosse stato per essa, ancora l'Italia sarebbe piena di conventi di ogni sorta, e in questi conventi affluirebbe la ricchezza di un terzo del territorio nazionale ad alimentare l'ozio stanco e svogliato di pochi frati o di poche monache ignare, d'animo gretto, fiaccate dalle vanità del piccolo mondo che le racchiude, abituate a considerare ogni risveglio dello spirito come delitto e l'annientamento totale di sè come la suprema delle virtù, la più cara allo « sposo ».

Ed anche gli ordini mendicanti sorsero, da uno slancio eroico di abnegazione e di carità, espresso anche talora in fresche e mirabili rinascite d'arte; ma degenerarono presto e intristirono e si diffusero e si sminuzzarono, vivendo tutti di una vita tenace, nelle brutte costruzioni volgari, situate in magnifici luoghi, dominanti le città e le campagne tributarie. Qui il genere di vita im-

pedì agli aristocratici di entrare o, se alcuno vi entrò, lo abbassò subito al livello della rude vita plebea; rude, e meno guasta che non nei conventi ricchi, ma viziata di una insanabile volgarità, di una quasi totale inettitudine ad ogni opera viva di ingegno e di iniziativa. E intorno a questi conventi plebei fioriva la superstizione plebea, come ad alimentare le offerte che il convento raccoglieva periodicamente, sollecitate dalle conversazioni di fra Galdino con le umili donne dei coltivatori.

E, per quanto riguarda la Chiesa — nulla è mutato. — I conventi ricchi accumularono cartelle di rendita e titoli di buone società industriali, i conventi poveri vivono ancora della questua, benchè essa sia divenuta ed appaia alla coscienza moderna come un mortificante e quasi disonesto mezzo di vita: gli uni e gli altri vivono delle vecchie ambizioni o delle vecchie abitudini d'ozio, facendo lunghe querele per dei nomi, disputandosi le ricche ereditiere che divengono sempre più scarse, e le offerte, che divengono sempre più magre, inacidendo talora nel dispetto. La Chiesa non ha preso mai nessun serio provvedimento rinnovatore, per nessuno di essi. È necessario che lo Stato li spogli o che le vocazioni li disertino, perchè un turbine spazzi via le loro case o qualcuna

ne cada e muoia tristemente, come foglia inaridita.

Senonchè sarebbe evidentemente ingiusto dar lo stesso giudizio di tutte le varie associazioni e congregazioni religiose esistenti ancora e spesso rifiorenti. Non poche di esse, e in particolar modo le più recenti, hanno scopi pratici di educazione e di assistenza, rendono servigi segnalati in molti casi, sono assai spesso richieste dell'opera loro dai comuni, dalle provincie, dalle opere pie, dallo Stato medesimo. A ogni modo, l'istituto monastico è divenuto così multiforme e complesso, è così strettamente legato ad alcuni speciali rami delle nostre varie attività sociali, che considerarlo come una sopravvivenza spiritualmente morta o pensare di sbarazzarsene facilmente con leggi proibitive, sarebbe superficiale ed ingenuo. E d'altra parte lasciare ad esso piena libertà di sviluppo e disinteressarsene può esser tanto pericoloso quanto far nuove leggi restrittive e proibitive.

3. *Legislazione italiana e francese in materia di congregazioni.*

Lo Stato moderno non può disinteressarsi, adunque, di questi istituti. Ma si direbbe quasi che esso non abbia ancora trovato la sua via. Sopprimerli e vietarli egualmente

tutti? Lasciarli svolgersi ed agire nella libertà? Obbligarli a chiedere il riconoscimento legale, ad accettare dallo Stato le forme giuridiche della loro esistenza? E se sì, con quali criterii accordare questo riconoscimento, quali forme fissare, dentro quali limiti contenere queste associazioni speciali?

Per quello che riguarda l'Italia, la ricerca deve muovere da una questione di fatto. Le leggi eversive, le quali confiscarono la mano morta e tolsero ai conventi ogni personalità giuridica, si limitarono a questo, e il loro effetto è compiuto nell'aver ridotto i conventi ad associazioni libere di fatto, senza esistenza giuridica, o vollero impedire che la vita monastica rifiorisse e vanno quindi interpretate e continuate con nuovi provvedimenti restrittivi? Due risposte si contendono il campo; e l'una e l'altra egualmente solide, benchè, a primo aspetto, contrarie.

Gli uni dicono: no, la legge ebbe l'effetto che essa voleva, con la soppressione della mano morta e con il sottrarre alle comunità di qualunque genere la personalità giuridica, che permettesse loro di acquistare, possedere, ereditare e via dicendo. Essa non vieta la vita comune in forma di libera associazione; quando volle farlo, furono necessarie leggi speciali, come quella contro i gesuiti. Negli altri casi, tanto poco osteggiava

la vita comune che cercò di renderla possibile ancora a quelli stessi che le sue disposizioni colpivano e, più tardi, lo Stato ha ricorso spesso all'opera di congregazioni religiose per istituti dipendenti da esso.

Ma d'altra parte, quando le nuove leggi soppressero la mano morta, era certo intenzione del legislatore impedire che essa si ricostituisse. E questa intenzione fu chiaramente manifestata, ad esempio, con il divieto che è nel codice civile di ereditare per interposta persona.

Questa intima antitesi svela il disagio del legislatore; il quale, avendo proceduto con sicuro criterio per quello che riguardava la liquidazione del passato, si trovava poi imbarazzato nel provvedere per l'avvenire, per la quasi impossibilità di conciliare la sua diffidenza per la vita monastica rinascente — nè poteva non rinascere quando rimaneva sano e vigoroso il ceppo dal quale essa spuntava — e il suo rispetto per la libertà individuale e di associazione.

Come ha risolto il problema il legislatore francese? In Francia la necessità di provvedere era sentita sin dalla metà del secolo scorso. Ma solo l'11 febbraio 1882 il deputato Waldeck Rousseau presentò alla Camera un progetto di legge, rimasto poi lungamente a giacere, sinchè non fu dall'autore

stesso, divenuto presidente del consiglio dei ministri, ripreso più tardi; quando le vicende dell'affare Dreyfus avevano di nuovo messo in allarme la repubblica contro il clericalismo, il quale era allora condotto da alcune congregazioni più intraprendenti, largamente favorite dalla vecchia aristocrazia monarchica; e la nuova legge, dopo lunghe discussioni, fu votata dalla Camera il 29 marzo 1901, dal Senato il 29 giugno dello stesso anno.

Questa legge aveva lo stesso radicale difetto che ebbe poi la legge di separazione; partendo dal concetto che la vita in comune delle congregazioni religiose costituisse una forma di contratto a sè, diversa da quella di associazione, che è semplice unione di persone, e da quella commerciale di società, che è unione di beni, e caratterizzata dai voti, creava espressamente per esse una nuova figura giuridica, ed imponeva a tutte le vecchie comunità monastiche di chiedere il riconoscimento. Si disputò a lungo, fra i capi delle congregazioni, se convenisse o meno accettare la legge; la decisione, provocata da non si sa quali influenze prevalenti, fu per il no; la situazione era così peggiorata quando al Waldeck successe Emilio Combes, il quale applicò la legge dandole il valore pratico di una legge di soppressione completa.

4. *Modo di risolvere la questione.*

I difetti da evitare sono adunque qui sostanzialmente gli stessi che in ciò che riguarda le associazioni di culto. Indichiamoli brevemente, parendoci immaturo il momento per un ampio studio giuridico della questione.

1.º Lo Stato non deve creare una forma nuova di diritto di associazione che sia specificamente propria delle comunità monastiche; ma sì creare una più larga figura giuridica, nella quale queste possano adagiarsi o muoversi senza impaccio, e senza speciali ingerenze dirette della legge; sarà altra cosa, questa figura giuridica, dal contratto di *associazione*, che è nel codice civile, o dal contratto di *società*, che è regolato dal codice di commercio; ed avrà per caratteristica la qualità di ente morale, con capacità di possedere, non per fare atti di commercio, ma — nei limiti ristretti del proprio scopo — per le semplici necessità di convivenza e di cooperazione. Nè è necessario che questo nuovo diritto associativo sia quasi automaticamente applicato, come ad esempio, temono molti socialisti per quel che riguarda le Camere del lavoro ed i sindacati operai, a certe categorie di enti; esso

non potrà essere conquistato che mediante un riconoscimento legale, da accordarsi solo su domanda degli interessati.

2.° Se, per alcune congregazioni religiose, lo Stato ha sufficiente motivo di ritenerle contrarie alla moralità od all'ordine pubblico, — ed abbiamo già visto quali, oltre quella di gesuiti, già espressamente proibita, in quasi tutta l'Italia, dalle leggi vigenti e non applicate, possano essere ritenute tali — esso può esprimer chiaro la sua mente nella nuova legge e vietare a tali case di esistere anche in forma di associazioni libere non riconosciute, sciogliendole e confiscandone i beni per usi di assistenza e di cultura. Tutte le case, maschili o femminili, nelle quali alla vita ascetica non si aggiungesse il lavoro manuale, od altra occupazione socialmente utile di assistenza, di educazione, ecc., che costituisse anche la fonte principale, certa e facilmente controllabile, della loro sussistenza, potrebbero essere, nella nuova legge, soppresse e vietate. La misura potrà parere grave e forse anche giacobina, ma solo a coloro i quali non sono mossi che da interesse clericale per la Chiesa e per la sua autonomia; poichè, del resto, poche fra le coscienze sinceramente religiose negheranno che la professione di ascetismo ozioso è, in condizioni normali, poco sana spiritualmente

e irta di pericoli e che, come sorse associata al lavoro manuale e ad altre occupazioni utili, potrebbe anche oggi tornare utilmente a questo accordo. E nessuna coscienza sinceramente religiosa negherà oggi che un'opera di bene *fatta* ha un valore religioso immensamente superiore a quello di un mondo intiero di bene desiderato e invocato, quando il desiderio e l'invocazione partono da una volontà che rimane per sua propria scelta immobile e neghittosa. E ciò è così vero che gli istituti nuovi sorti nella Chiesa stessa hanno tutti questo carattere di praticità e di assistenza fraterna.

3.° Le associazioni le quali chieggono il riconoscimento dovranno, depositando gli statuti, indicare chiaramente quale sia il loro preciso scopo, quali i mezzi con cui si propongono di raggiungerlo, quali i beni di che credono aver bisogno per il compimento del loro ufficio, quale, anche, la durata massima della società (non superabile il limite di 99 anni, dopo i quali la società dovrà effettivamente sciogliersi; nè potrà essere ricostituita quale era, se non soddisfaccia a certe condizioni, atte ad impedire l'accumularsi segreto dei beni e la larvata ricostituzione di grossi patrimonii monastici). Il magistrato giudicherà dello statuto, vi farà — per la parte che riguarda la facoltà di possedere o

di acquistare — le restrizioni e limitazioni che crederà necessarie, concederà il riconoscimento giuridico; il quale dovrà, naturalmente, essere chiesto casa per casa, e non dalle congregazioni in blocco; non esistendo, per lo Stato, che le singole case, come enti in sè giuridicamente perfetti. Come poi la legge non riconosce voti perpetui, ed a ciascun individuo deve essere libero uscire da dette case, le disposizioni governative dovranno dichiarare nulla qualsiasi forma di rinunzia, da parte dei socii, alla propria quota parte del capitale sociale, in caso di separazione dall'istituto.

4.° Le associazioni le quali non chiedessero il riconoscimento legale non dovrebbero essere da principio inquietate. Ma contro di esse si dovrebbe poi far valere disposizioni di legge contro il ricostituirsi della mano morta: agli articoli del codice civile contro l'ereditare per interposta persona converrebbe aggiungere altre disposizioni che fosse giudicato opportuno prendere contro l'uso di forme larvate di possesso collettivo e di trasmissione di beni nel seno della stessa comunità; ed in luogo della prova basterebbe fissare criterii semplici e facilmente applicabili di *presunzione*. Come non ritenere, ad esempio, che certe forme di trasmissione ereditaria *fra membri della stessa*

comunità sieno evidentemente una forma larvata di proprietà collettiva? In questo caso la presunzione sarebbe quindi facilissima; nè le comunità religiose non riconosciute potrebbero durare oltre la generazione dei primi fondatori e verrebbero a trovarsi in termine più o meno breve, nella necessità di sciogliersi o di chiedere il riconoscimento legale.

5.° Per le ragioni e misure sopra dette, sfuggirebbero a qualsiasi misura repressiva, e senza bisogno di alcun positivo riconoscimento, tutte le comunità, di suore in particolar modo, alle quali un qualche ufficio di educazione e di assistenza è affidato dai comuni dalle provincie o dallo Stato medesimo. Queste comunità, più spesso di pochissime persone, non hanno proprietà collettiva, mentre la bontà del loro scopo è chiaramente manifestata dall'ufficio pubblico al quale sono assunte e dal quale anche traggono i mezzi di vivere.

Il riconoscimento sarebbe solo necessario alle comunità che hanno un proprio edificio e, comunque, beni proprii, i quali sarebbero altrimenti, a più o meno lunga scadenza, minacciati dalla confisca.

Non crediamo che alle associazioni riconosciute dovesse esser vietato anche il compiere una funzione industriale o commerciale; ma esse dovrebbero, in questo caso,

esser assoggettate alle prescrizioni del codice di commercio, oltrechè vigilate con cura per l'osservanza delle leggi riguardanti il lavoro.

5. *L'insegnamento congregazionistico. - Libertà di insegnamento e ufficio dello Stato dinanzi alla scuola.*

Altro grave argomento è quello dell'insegnamento congregazionistico, che si è potuto svolgere, in Italia, con una deplorevole assenza di qualsiasi criterio direttivo da parte dello Stato. E pure l'istruzione e l'educazione femminile, in particolar modo, sono quasi per intiero nelle mani di suore; lo Stato non offre, in questo campo, che i ginnasii e le scuole tecniche organizzate per maschi ed appena, in qualche città maggiore, delle scuole di cultura media e professionali, assai male ordinate, e qualche scuola superiore di magistero, università femminili abortite. Ed anche, nel campo dell'istruzione secondaria maschile, gli istituti privati si sono venuti moltiplicando; soggetti questi ad una qualche sorveglianza della Minerva, ma sorveglianza che fu esercitata assai blandamente, senza continuità, senza criterii politici direttivi di sorta.

I clericali, i quali curano moltissimo, aiu-

tati da attive congregazioni sorte o sviluppatesi di recente, questo ramo delle loro attività, parlano volontieri di libertà di insegnamento; la frase è ambigua, poichè, in realtà, di questa libertà non profitta che la Chiesa e si può quindi piuttosto parlare di monopolio, di fatto, dell'insegnamento privato da parte di essa. Tuttavia non pensiamo certo di chiedere allo Stato la lotta, aperta o larvata, contro l'insegnamento privato ed il monopolio della Chiesa e delle congregazioni religiose; pel fatto stesso che consideriamo la Chiesa non come una istituzione di diritto pubblico, alla quale sieno, come per suo proprio ufficio, demandate alcune attribuzioni di natura collettiva e statale, ma come una cooperazione libera per privati, per certi speciali scopi di cultura e di vita i quali vanno raggiunti all'infuori di qualsiasi coazione giuridica, quello che essa fa in questo campo lo riteniamo fatto dalla *iniziativa privata;* la quale ha quindi la precedenza sull'attività dello Stato che, specie in materia di educazione, interviene, con opera integratrice e direttiva, a sostituire i privati e le famiglie là dove esse manchino al loro ufficio, a coordinare e sistemare e dar riconoscimento giuridico di formale abilitazione alle attitudini educate e maturate.

Nessuna misura, quindi, diretta a colpire,

in maniera palese o larvata, l'insegnamento privato; il fatto che esso sia investito di uno speciale spirito religioso od etico non deve turbare lo Stato, quando si tratti di culti ammessi e sia certa l'assenza di pericolo per la morale o per le istituzioni collettive. E là dove lo Stato, mancando l'opera altrui, organizza scuole per suo conto, subiscano queste la libera concorrenza con l'iniziativa privata. Ma esso ha in questo campo dell'istruzione e della educazione pubblica, un *doppio ufficio*, che vien quasi sempre praticamente confuso, ma che va invece bene distinto. Dall'una parte, per le necessità immediate della cultura nazionale ne' suoi varii gradi e momenti, esso fonda, od obbliga gli istituti minori a fondare scuole, le organizza, le mantiene; d'altra parte, come organo di cultura, fissa le condizioni generali alle quali la scuola, nel suo insieme, in quanto è l'incarnazione storica, varia e multiforme, della scuola *ideale*, trasmissione, come abbiamo detto, di generazione in generazione dei mezzi tecnici e delle attitudini e formazioni spirituali, deve rispondere, per compiere, nella maniera più pratica e feconda, questo ideale ufficio suo; e per questo esso fissa i programmi minimi, i metodi fondamentali, i criterii pedagogici; disciplina coordina unifica controlla sancisce, facendo che

l'insieme delle scuole nazionali, l'università (come dicono in Francia) dai rudimenti dell'alfabeto ai più alti e speciali istituti universitarii esprima, nel modo più alto e più atto, la mente e la coscienza nazionale, in quanto si fa sistema di educazione e di trasmissione della cultura. E questo secondo ufficio è di natura sua tale che lo Stato deve compierlo, non nella *sua* scuola, importando quel «sua» una limitazione empirica ed occasionale, ma nella scuola, senza limiti e restrizioni: e quindi nella scuola privata come nella pubblica, con egualissimo titolo. E se lo Stato avesse alto e chiaro questo sommo e sintetico concetto della cultura come pedagogia, la sua scuola avrebbe sulla privata il vantaggio di rispondere ad una direzione più sistematicamente concorde, più animosamente ispirantesi alla grande tradizione nazionale, più plasticamente atta alle necessità vive e concrete del paese; ma esso non ha quel concetto e la *sua* scuola non ha quindi questo vantaggio. Comunque, quel che non è deve essere; nè il fatto che lo Stato compia male un suo ufficio deve indurci a spogliarnelo quando esso solo *può* compierlo.

Adunque, come abbiamo reclamato piena libertà d'insegnamento, così reclamiamo una severa ed assidua vigilanza, regolata da pre-

cise disposizioni di legge, condotta con continuità di criterii, su tutta la scuola privata, in tutti i suoi gradi. L'abbandono completo nel quale lo Stato italiano ha lasciato alcuni rami dell'insegnamento privato, ad esempio i seminarii e gli educandati, costituisce davvero una vergogna per un paese civile. Ma questa trascuratezza inerte ed ignara fu per tutta la scuola privata ed apparve così là dove un qualche intervento si ebbe, per esempio, con la concessione del pareggiamento, come là dove esso non s'ebbe o fu abbandonato alle scarse e discordi cure dei consigli scolastici provinciali e dei provveditori e direttori ed ispettori locali.

Tutta questa materia va quindi riordinata con criterii precisi ed uniformi; ed il provvedimento urge.

Nè noi enumereremo qui i particolari provvedimenti di legge con i quali lo scopo debba essere raggiunto: tra i principali, vogliamo brevemente indicare:

1.° obbligo fatto a tutte, senza eccezione, le scuole private di avere insegnanti abilitati regolarmente a quel particolare ramo di insegnamento che è ad essi affidato;

2.° obbligo fatto alle scuole private di raggiungere un certo numero di alunni, di seguire regolarmente i programmi ministeriali per i relativi corsi di insegnamento, di

comunicare di anno in anno l'elenco dei proprii insegnanti, di deporre presso le competenti autorità copia dei manuali adottati, perchè consti che essi non vengono meno alle norme generali che li riguardano;

3.º ispezione periodica, regolarmente disciplinata;

4.º qualora le scuole private sieno affidate a comunità monastiche, o congregazionistiche, obbligo a queste di avere ottenuto previo riconoscimento legale, secondo quello che sopra abbiamo detto; poichè è contraddittorio ed assurdo che ad associazioni vietate, per i gravissimi motivi per i quali solo lo Stato può vietarle, sia poi lasciata libertà piena di insegnare, di diffondere cioè liberamente fra le giovani generazioni le dottrine e le tendenze per le quali esse furono colpite o vietate dalla legge; nè d'altra parte, data la facilità con la quale il riconoscimento giuridico potrebbe venire concesso e, data l'importanza dell'ufficio che corpi di educatori e di insegnanti si assumono, può esser tollerato che questi vivano in posizione precaria ed ambigua o, forse, in frode alla legge.

Così lo Stato moderno, in materia di associazioni religiose monastiche e di insegnamento libero, nè, col pretesto della libertà, verrebbe meno al suo ufficio, nè, esagerando

questo suo ufficio ai danni delle inviolabili libertà individuali, si farebbe persecutore e sopraffattore, animato da un dogmatismo a rovescio: conciliazione e sintesi nella cui difficoltà è tutta la difficoltà del presente problema ecclesiastico.

FINE.

INDICE.

CAPITOLO PRIMO.

Che cosa è, veramente, la religione.

CAPITOLO II.

La società in genere.

CAPITOLO III.

Stato e Chiesa in generale.

CAPITOLO IV.

Stato e Chiesa nella storia italiana.

CAPITOLO V.

Per una nuova politica ecclesiastica.

CAPITOLO VI.

Nuova politica ecclesiastica. - Linee principali.

Capitolo VII.

Ordini e congregazioni religiose.